

FILOSOFIA DE LA NEGACION Y CRITICA SOCIAL EN HERBERT MARCUSE

I

CONSERVACIÓN, INHIBICIÓN Y NEGACIÓN: TRES POSTURAS ANTE UNA CRISIS

Es ineludible tratar de la crisis actual al referirse a un pensador tan metido de lleno en la problemática de nuestros días como es Herbert Marcuse. Algunas ideas sobre esta crisis podrán facilitar el recto entendimiento y la adecuada interpretación de sus tesis fundamentales sobre la sociedad contemporánea.

De pocos años a esta parte se han producido cambios sociales muy profundos, pero sobre todo cambios de mentalidad y de principios. Ha habido una profunda transformación de los valores vigentes y de las verdades tradicionales. El mundo, la sociedad, el hombre de hoy se han abierto a perspectivas totalmente nuevas y han comenzado a funcionar con unas pautas radicalmente distintas de las existentes hasta ahora. Este destruir el pasado y este abrirse a formas nuevas han producido una lógica convulsión que no puede menos de constatarse. Pero en el transfondo de este cambio y de esta convulsión social e individual permanece una sinfonía de tonos monótonos, una sinfonía que no ha cambiado dentro de esta crisis: las injusticias humanas, la existencia de pueblos y de hombres que soportan la miseria y la opresión frente a otro mundo que vive una seria y profunda crisis ideológica o cultural. Este gran escenario de cambios vertiginosos y esta sinfonía de fondo dan lugar --creemos-- a que una alarma se haya extendido por todos los rincones de nuestro planeta. Y la alarma mundial se centra en dos preguntas, según se mire el drama que se representa en el escenario o en la sinfonía de fondo. La primera de ellas es: «¿Hacia dónde vamos?» La segunda podría rezar así: «¿Hasta cuándo?» La descripción de este panorama de la actualidad es muy simple, y drama y sinfonía se confunden frecuentemente en las inquietudes de los hombres de hoy. Ante esta crisis alar-

mante o ante esta alarma crítica hemos creído y hemos sostenido —no hace mucho tiempo— que se trataba de una crisis más, pese a que se había opinado lo contrario por todo comentarista de la situación, porque considerábamos que cada período histórico considera y juzga su propia crisis como la más grave y profunda de la Historia, y que, por tanto, nuestra época no había escapado tampoco a este tópico. Sin embargo, hoy pensamos que la crisis actual es la más grave de la Historia por diversas razones.

Así, en primer lugar, hoy día existe una conciencia generalizada de la crisis que en ningún otro momento histórico existió. Esta conciencia generalizada es fruto de una mayor cultura y sobre todo de unos medios de comunicación de masas que son de muy reciente expansión. La crisis de hoy se vive a escala universal, no regional o local como en otras ocasiones. Los problemas más alejados de nosotros son sentidos o sabidos casi como propios. Las amenazas y contra-amenazas que se ciernen sobre la sociedad contemporánea son compartidas por casi toda la Humanidad.

Pero en segundo lugar hay otro dato que avala esta tesis: nunca como hoy se ha dado más ampliamente la conciencia de la inutilidad de los esfuerzos humanos por solucionar los graves y permanentes problemas planteados en torno principalmente a las injusticias. Recorre por las venas de la Humanidad actual una cierta suerte, realmente grave, de escepticismo de soluciones. Es obvio que siempre la sociedad y el hombre han sufrido injusticias, tensiones y crisis, pero la sociedad y el hombre del momento sienten de modo muy sensible su impotencia, su desilusión y su fracaso y caen en un escepticismo radical. Predomina la crítica de lo que hay con la moraleja de que «esto no tiene solución». Tenemos tras nuestras espaldas cerca de treinta siglos de Historia y de cultura, de esfuerzos de progreso y de reformas sociales sin un resultado convincente plausible. Esta conciencia generalizada de escepticismo no se ha dado jamás en la Historia como en nuestros días.

Esta situación de alarma, esta conciencia generalizada de crisis y de escepticismo han dado lugar a tres posturas genéricas, que experimentamos en nosotros mismos y en los que nos rodean. Una es la postura conservadora, que ante tanto cambio y tanto problema quiere guardar lo que hay como está, porque se encuentra bien instalada en el presente y le atemoriza un futuro distinto. Es una postura consecuente a un dogmatismo doctrinal y a un pesimismo antropológico que no cree en la evolución progresiva de la Historia. Las otras dos posturas son fruto primario y primero de aquel escepticismo antes apuntado. La segunda es aquella que se apoya y descansa en la inhibición y en la pasividad. Se sienta a contemplar la Historia, a ver cómo pasa la Historia de manos de los que tratan de conservar un pasado

y de los que tratan de alcanzar un futuro por medio de la destrucción del pasado y del presente. Se trata de una postura que quiere salirse de la Historia inútilmente, pero que se verá arrastrada por ella sin haber sido protagonista. La tercera postura nace también del escepticismo. Es la postura de un negativismo revolucionario, que busca la destrucción y el cambio radical y violento de todo lo existente, porque no considera nada salvable, ni espera dentro de la realidad actual una solución positiva. Pues bien; por estos tres caminos nada halagüeños, que ponen en entredicho el alumbramiento de una nueva época, más perfecta y más justa, porque se afincan en un conservadurismo inoperante, en una inhibición cómoda y en un revolucionarismo destructor, transcurre la sociedad contemporánea.

II

LAS AMENAZAS DE LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

El pensamiento de Herbert Marcuse se encuentra dentro de esta crisis contemporánea y representa un dato muy significativo de una de las posturas tomadas al respecto. Sin embargo, para entender bien las tesis marcuseanas conviene insistir un poco más en algunas de las causas graves que han abocado al mundo contemporáneo a esta situación crítica. Esto es, la crisis actual responde a unos problemas de fondo que se encuentran planteados, y estos problemas de fondo se centran principalmente en aquella sinfonía de injusticias a que hacíamos alusión anteriormente. Desde luego, no creemos que sea la única sinfonía de la crisis, pues el momento presente no está determinado solamente por un problema de la praxis, sino que hay también múltiples cuestiones teóricas como determinantes del momento actual. Pero el hecho incontrovertible es que nuestro mundo es un mundo de injusticia, y en razón de esta situación debe entenderse el pensamiento de Herbert Marcuse.

Pensamos que la sociedad contemporánea está sometida a dos presiones laterales, a dos fuerzas que se contraponen. Vive en una situación dialéctica, de la que no sabemos si saldrá una síntesis o pervivirá el momento tético o antitético. La sociedad actual está sometida a una serie de *amenazas*, que son las injusticias que se anidan en su seno, destacándose concretamente el subdesarrollo, el imperialismo-neocolonialismo y la guerra nuclear.

Estos tres problemas amenazan continuamente la vida social contemporánea, porque la hacen, además de inhumana, cada vez más insostenible en una estabilidad pacífica o en una paz estable. Evidentemente, las fuerzas

sociales e individuales no permanecen impasibles ante esta amenaza y hay reacciones muy radicales, que se convierten, a nuestro modo de ver, en unas *contra-amenazas*, como concretamente es el negativismo revolucionario antes referido. Entre estas amenazas y contra-amenazas se desenvuelven estos años sesenta. Pero subrayemos brevemente estas amenazas y contra-amenazas.

Decíamos que las tres amenazas fundamentales de hoy son el subdesarrollo, el imperialismo-neocolonialismo y la guerra nuclear. Cada una de ellas es una forma de injusticia. Así, el subdesarrollo, que manifiesta un claro desequilibrio de la sociedad actual, representa la más grave injusticia de un mundo que ha progresado a un ritmo acelerado, aunque no como totalidad. Las diferencias sociales, las condiciones de vida infrahumana, la carencia de lo necesario vital, etc., son graves amenazas, que se acentúan hoy más que nunca por dos razones. En primer lugar, por causa de ese progreso acelerado en determinados sectores de población, que se han elevado a un nivel de vida y de confort inimaginables, y desde luego, a costa de la infrahumanidad de otros grupos sociales. Y en segundo lugar, por causa de ese conocimiento de las situaciones de subdesarrollo, proporcionada por los modernos medios de comunicación social, que ponen de relieve de un modo flagrante y sangrante la insultante diferencia de niveles de vida. Hoy hay conocimiento y conciencia de esas diferencias. En otras épocas las injusticias sociales eran desconocidas o al menos no eran constatables con la precisión y la cercanía que la comunicación social permite actualmente. El subdesarrollo, pues, ha colocado a la sociedad y al hombre contemporáneo en una situación que forzosamente tiene que ser violenta. La amenaza del subdesarrollo no es el peligro de una violencia, sino la existencia real de una *deshumanización social e individual* intolerable.

A este profundo problema de carácter principalmente socio-económico se unen otros de tipo socio-político. La injusticia como amenaza no está sólo en la distribución de la riqueza o de los medios de subsistencia, sino que se puede encontrar también en la distribución del Poder. Si el subdesarrollo atenta contra la vida humana, las distintas formas actuales de imperialismo y de neocolonialismo dañan también con enorme gravedad la dignidad del hombre, amén de que afectan o pueden afectar a la misma distribución de bienes y producir así el subdesarrollo. El imperialismo y el neocolonialismo son dos formas de ambición política que comportan la degradación de la dignidad de los pueblos. Este afán de poder ciega en nuestro tiempo a determinadas potencias mundiales, las cuales interfieren política, militar y económicamente la vida de otros pueblos, negándoles directa o indirectamente su libertad y su autonomía para determinar su presente y su futuro. En el fondo de esta amenaza, como también del mismo subdesarrollo, está puesta

en entredicho la libertad humana. Y actualmente la libertad es un valor humano que ha tomado una dimensión hasta ahora desconocida, pese a la existencia de otros momentos históricos encandilados también con la libertad del hombre. Ser libres es hoy más importante que el mismo simple y fisiológico vivir. La experiencia vietnamita es buena prueba de ello.

Finalmente, la sociedad actual se ve amenazada también por el peligro de una guerra nuclear de destrucciones masivas. La existencia del subdesarrollo y las ambiciones político-económicas de los pueblos, junto a la existencia de armas termonucleares, han puesto a la Humanidad en la posibilidad de una violencia incontrolable y de una muerte sin sentido. El peligro de una guerra nuclear no es sino una consecuencia de las dos amenazas anteriores, consecuencia facilitada por el progreso técnico. Para mantener un *status* privilegiado hace falta disponer de medios que lo conserven frente a otros poderes con capacidad suficiente para aspirar también a los mismos privilegios. De aquí esa «coexistencia en el temor», que va en detrimento de los desheredados, de los sojuzgados, de los alineados y de los alienados, como diría el mismo Marcuse, porque el peligro de la guerra nuclear no es sólo una cuestión de vida o muerte, sino que en sus mismas entrañas encierra ya la injusticia del subdesarrollo, del imperialismo y del neocolonialismo. Así, la carrera de armamentos no es sino una causa más del acentuamiento de aquellas diferencias y desequilibrios, injusticias nacidas en otras causas, por unos gastos desproporcionados en el ámbito del armamento termonuclear.

En definitiva, la existencia de estas tres amenazas no es sino la consecuencia de un problema antropológico de fondo, que no podemos soslayar. Se trata de un fruto de las tendencias antisociales del hombre, que llevan a la negación de «lo debido» al «alter»; tendencias nacidas de una realización desordenada de unos afanes naturales o unas potencialidades reales admisibles de todo hombre: el *ser más* y el *tener más*. Estas dos potencialidades, que intrínsecamente no pueden considerarse como injustas, son exageradas frecuentemente al no tener en cuenta los límites que supone la existencia de un «alter». Son tendencias individuales, que pasan a ser tendencias egocéntricas. Este afán de *ser más* y *tener más*, al exagerarse, lleva a la negación del «otro», esto es, a la injusticia por la cual el «otro» no sólo se encuentra impedido de alcanzar un igual nivel que el «uno», sino que se le niega lo absolutamente necesario en los niveles fundamentales de toda existencia humanamente digna. Esta es la situación antropológica de fondo que se halla tras el subdesarrollo, el imperialismo-neocolonialismo y la guerra nuclear, consecuencias de nuestro momento presente, pero con una agravante:

que la injusticia actual ha sido colocada a nivel de los pueblos. Esto es, no son unos hombres los que soportan la injusticia, sino que son pueblos los que se ven soportando el buen vivir de unos pocos.

III

CONTRA-AMENAZAS Y REVOLUCIÓN EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

Estas amenazas descritas ponen a la sociedad contemporánea en el peligro del caos y engendran, a su vez, una serie de reacciones, algunas de las cuales se convierten en auténticas *contra-amenazas*. Y estas *contra-amenazas* pasan a ser así un nuevo peligro para una adecuada y justa ordenación social. Herbert Marcuse puede considerarse como un reaccionario contra esta situación, si bien su crítica social va dirigida principalmente contra la negación de libertad individual que supone o implica la sociedad contemporánea. Para Marcuse lo importante de la crisis actual es que la sociedad tecnológica, industrial y avanzada está destruyendo al hombre en su prístina individualidad y libertad. Así, pues, la obra de Marcuse puede considerarse como una de las múltiples reacciones contra la situación social actual, si bien no directamente contra estas tres amenazas indicadas, sino contra una de las múltiples injusticias que se pueden constatar en el momento presente. Pero continuamos con nuestro breve análisis de la crisis actual, que nos facilitará el entendimiento del pensamiento marcusiario.

Pues bien; estas amenazas fundamentales, como otras muchas que podrían señalarse, han desencadenado numerosas reacciones, que van desde las posturas radicales, tajantes, pero positivas de un Pablo VI, un John F. Kennedy, un Robert Kennedy y un Martin Luther King, hasta los planteamientos más revolucionarios de un «Che» Guevara o hasta las violencias de unos universitarios parisienses. El hecho, sin que lo juzguemos todavía, está ahí, en nuestro mismo mundo de hoy: ante estas insultantes injusticias determinados sectores, mentalidades o individuos se han rebelado. Pero el problema que se sigue de aquí es el siguiente: ¿Cómo ha sido esta rebelión y cómo debe ser esta rebelión? Las posturas reaccionarias que se han dado contra esta situación insostenible han sido claramente revolucionarias. Tal vez los planteamientos y soluciones de Pablo VI han rehuído siempre el término *revolución*, pero los términos de sus exigencias de reforma y su radicalidad en las soluciones podrían permitirnos hablar de *revolución* también en Pablo VI. Pero la nota general de estas reacciones, dada la gravedad de la situación, es que se impone una *revolución* que cambie tal estado de cosas.

No creemos que la revolución en sí pueda considerarse injusta, y mucho menos dentro del planteamiento que estamos haciendo aquí, esto es, que pueda entenderse como una contra-amenaza. Conviene por ello hacer algunas precisiones al respecto.

La primera tesis que mantenemos es que la revolución es en sí un modo de cambio social, que se caracteriza por la radicalidad, por la urgencia y por la posibilidad del uso de violencia, características todas ellas contrapuestas al otro modo genérico de cambio social, que es la evolución. En estos términos no consideramos que la revolución sea intrínsecamente injusta si lo que se trata de cambiar es una injusticia fundamental a nivel de colectividades. La revolución es injusta cuando se aplica al sector de lo opinable o a injusticias que, siendo graves, no puedan decirse que sean fundamentales y colectivas, esto es, negadoras de lo más primario de toda sociedad humana, consideradas al mismo tiempo estas injusticias en su contexto histórico concreto, no abstractamente, y las consecuencias de su realización. Esto es, la revolución debe someterse al principio de proporción entre fines y medios. Apartando, pues, esas aplicaciones injustas de la revolución como instrumento de cambio social, la gravedad de las injusticias presentes, las señaladas anteriormente y otras muchas más que podrían indicarse, impelen y exigen cambios revolucionarios si consideramos — como antes se ha indicado — que la injusticia se ha llevado a nivel de los pueblos, lo cual acentúa notoriamente su gravedad. Consideramos actualmente necesaria la revolución no a nivel mundial, sino en determinados sectores sociales, como una necesidad moral y de derecho natural. La revolución puede considerarse, en estos casos descritos, como un modo de legítima defensa de las colectividades. Esto es, de igual modo que el individuo tiene un derecho inalienable y suprapositivo a defender su vida contra el ataque injusto y a través de medios proporcionados, aunque sean violentos, así también los pueblos de hoy pueden defenderse *revolucionariamente* contra las injusticias que soportan. Ahora bien: los límites de la revolución pueden encontrarse en los mismos términos que la doctrina más tradicional ha señalado a la legítima defensa individual: la existencia de causa grave, esto es, de atentado directo contra un valor fundamental y la necesidad de medios proporcionados. La existencia de una causa grave y directa en las actuales injusticias sociales en algunas colectividades no tiene necesidad de ser puesta nuevamente de relieve. La aplicación de medios proporcionados es ya un punto más discutible. Es el problema de la violencia, que no puede rechazarse tajantemente, como no se hace en el plano de la legítima defensa individual, pero que, por otra parte, tampoco puede admitirse como necesaria a toda revolución ni admitirse fácilmente por su propia irracionalidad estructural.

Ahora bien: hay muchas clases de revolución como reacción contra la situación presente de injusticias fundamentales. Una es esta revolución circunstanciada y porporcionada. Otra es la revolución total y permanente como único instrumento de cambio social contra cualquier situación que se considere inadmisibile, no sólo fundamentalmente injusta. Y es dentro de esta forma de reacción revolucionaria donde podrá encuadrarse el pensamiento de Herbert Marcuse. La revolución total considera que son tan graves los males existentes que no cabe solución dentro del «sistema». Por ello tiene un simple carácter de negatividad, de pura destrucción y no una finalidad de extirpación de males para alumbrar una situación mejor. Se trata tan sólo de destruir todo lo que hay por la injusticia del presente. Esta postura lleva a lo que llamaríamos el *negativismo revolucionario*, que es una consecuencia de un escepticismo doctrinal y de un fatalismo histórico. Escepticismo doctrinal, porque no se cree en ninguna solución, nacida de la situación presente, ya que estaría tarada desde el principio por su radicación o nacimiento en el presente. Y fatalismo histórico, porque considera que la pura destrucción o negación es capaz de alumbrar una nueva época o estadio histórico mejor.

Este negativismo revolucionario es la principal *contra-amenaza* de la sociedad actual, del hombre de hoy. Ante lo insostenible se ha buscado la salida de la destrucción total. Y la destrucción total implica una negación del hombre, tan grave como cualquier otra injusticia de las que se pretende salir. Así, nos encontramos, pues, sometidos a esta doble tensión de soportar una sociedad que no nos gusta y de sufrir unas soluciones que van más lejos de lo exigido, quedando en medio las soluciones conservadoras, barridas por su anacronismo, y las soluciones auténticamente revolucionarias, barridas también por la audacia y sugestión que siempre han tenido y tienen, sobre todo en determinados momentos, los movimientos revolucionarios negativistas.

IV

LA OBRA DE MARCUSE Y LA REVOLUCIÓN ACTUAL

Dentro de esta dinámica de reacciones contra las injusticias actuales, podríamos distinguir dos niveles: uno, el nivel de los movimientos prácticos, y otro, el nivel de los movimientos sociales ideológicos, teóricos o intelectuales. La relación de ambos niveles es insoslayable, pero no siempre se da una coincidencia cronológica en su actividad. A veces el movimiento teóric-

tico se anticipa al movimiento práctico. En otras ocasiones, el movimiento práctico se anticipa a la teoría del cambio. Otras veces se desconocen y se encuentran en un punto o momento histórico. Dentro de estas dos clases de movimientos sociales normalmente predominan los primeros, esto es, reacciones prácticas sobre una situación dada, que más tarde buscan su fundamentación teórica y la encuentran casi por casualidad. Este es también el esquema simple de las reacciones revolucionarias del momento presente. Pero creemos más bien que la praxis necesite una teoría, que los movimientos revolucionarios tienen necesidad de un líder, un ideólogo, un mito o una bandera que los sostenga en la unidad y les dé cohesión para el logro de sus objetivos. Todos los movimientos revolucionarios actuales han girado y giran en torno a un pensador o un líder: Carlos Marx, «Che» Guevara, Ho Chi Minh, Mao Tse-Tung y ahora Herbert Marcuse. Pero ¿cómo se considera o puede considerarse a Herbert Marcuse dentro de los movimientos revolucionarios actuales? Marcuse viene siendo considerado como el ideólogo o el teórico de las revoluciones universitarias de Estados Unidos y de gran parte de Europa, principalmente de Alemania y Francia. A tal punto ha llegado este protagonismo de Marcuse, que recientemente una revista italiana, *Il Mulino*, recoge la trilogía inspiradora de los movimientos revolucionarios universitarios bajo la rúbrica «Mamamá», esto es, Marx-Mao-Marcuse (1). Concretamente, uno de sus principales encuentros con los estudiantes alemanes tuvo lugar con motivo de un XV Congreso Internacional de Sociología, celebrado en Heidelberg en 1964. A partir de entonces las obras de Marcuse circulan por las manos de los universitarios europeos cada vez con mayor frecuencia. Hacia finales de 1966 puede afirmarse que su monografía *Repressive Tolerance*, dedicada en 1965 a sus alumnos de la Universidad de Brandeis (Estados Unidos), es una de las obras más leídas en Alemania. La relación entre el profesor y los alumnos ha venido siendo cada vez más estrecha a través de la comunicación y expansión de sus escritos.

Sinceramente creemos que Marcuse no ha escrito para la revolución universitaria, sino que ha habido una coincidencia ideológica, que ha sido — eso sí— bien explotada, tanto por el propio Marcuse como por los mismos universitarios. El mismo Marcuse ha declarado recientemente que no se considera el teórico de la revolución universitaria. «Si éste es el caso, me considero muy feliz de ello», ha dicho. Marcuse sostiene que ha intentado tan sólo criticar la sociedad, y no solamente la capitalista, en términos que eviten toda ideología. Ha intentado demostrar que la sociedad contemporánea es

(1) LEONARDO TOMASETTA: *I giovani e la "nuova sinistra"*, en «Il Mulino». Bologna, septiembre 1968, núm. 9, pág. 745.

una sociedad represiva y que no se trata de cambiar las instituciones, sino más bien de cambiar totalmente a los hombres. «Yo creo que es por esto por lo que se encuentran mis libros y el movimiento mundial de los estudiantes» (2). Pero el hecho social e histórico es éste: la conexión entre Marcuse y los universitarios en revolución. Estos han ido a Marcuse para encontrar un ideólogo que explique teóricamente sus actitudes. Y Marcuse ha buscado insistir en aquellos puntos que tanto éxito le están proporcionando por su coincidencia con los movimientos revolucionarios.

Sin embargo, creemos que hay un Marcuse más profundo que el de la monografía *Repressive Toleranz*, un Marcuse filósofo. Un análisis de la filosofía marcusiana, o al menos de algunos de sus aspectos fundamentales, podrá darnos la posibilidad de entender este hecho social, su repercusión en la rebelión universitaria y, sobre todo, su crítica de la sociedad contemporánea. Pero para llegar a estos aspectos fundamentales conviene hacer alguna breve consideración sobre la obra de Marcuse que posibilite la comprensión de su «filosofía de la negación», como teoría perfectamente conectada con la praxis revolucionaria de los movimientos universitarios.

Herbert Marcuse, nacido en Berlín en 1898, es profesor de la Universidad de San Diego, de California. Ha sido considerado como discípulo de Heidegger y muy cercano a las teorías de Dilthey. Su preocupación por los problemas concretos de la existencia y de la Historia se pone ya de relieve en uno de sus primeros trabajos, *Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus* (1928), donde trata de implantar el método dialéctico dentro de una concepción analítico-existencial de la Historia. Su entronque con el pensamiento de Marx y Freud se pone también de relieve en la edición crítica que hizo de los escritos juveniles de Marx en 1933 y en su *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud* (1955). Su preocupación por el marxismo se destaca también en su *Soviet Marxism. A Critical Analysis*, de 1958. Sin embargo, una de las filosofías que más llamó la atención de Marcuse fue la hegeliana. En 1932 había publicado en alemán su *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, y más tarde, su *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, de 1941, donde trata de salvar a Hegel de las críticas y comentarios que sobre su pensamiento se habían realizado en estos años, y aprovecha la ocasión para hacer un profundo análisis del sistema hegeliano y sobre el nacimiento de la teoría social. Más recientemente sus reflexiones se han dirigido, en base a una filosofía crítica, fuertemente influida por Hegel, al estudio de la sociedad contemporánea y de sus diversos problemas. En esta línea

(2) *L'Express*. Entrevista con H. MARCUSE, núm. 2, 23-29, septiembre 1968, pág. 102.

se encuentra uno de sus más conocidos libros, *One-Dimensional Man. Studies in Ideology of Advanced Industrial Society*, de 1964; obra directamente relacionada con una serie de monografías y pequeños artículos publicados años antes y recopilados en dos volúmenes por la Suhrkamp Verlag de Frankfurt am Main en 1965, bajo el título *Kultur und Gesellschaft*.

La impresión general que puede sacarse de una lectura detenida de las obras de Marcuse es que estamos en presencia de un filósofo profundo y de un crítico de la sociedad de enorme agudeza. La base de su filosofía está constituida por una asimilación crítica, por tanto, no total, del pensamiento de Hegel, Marx y Freud y una utilización de algunas de las tesis fundamentales de Heidegger y Dilthey. Su crítica social es dura y contundente contra la sociedad contemporánea, a la que considera negadora y represiva de la auténtica libertad del individuo. Podíamos afirmar que su filosofía ha terminado y se ha reducido, al final de una amplia producción bibliográfica estrictamente filosófica, a una crítica social. Y es en cuanto crítica social como la obra de Marcuse se ha hecho presente en la actualidad y su autor se ha constituido en uno de los más leídos del momento. A este respecto es curioso subrayar que casi toda la obra marcusiana es anterior al año 1960, y sin embargo, ha sido en los últimos cinco años cuando ha pasado a ser mundialmente conocida. Así, puede señalarse que una de sus obras más profundas, *Razón y revolución*, pasó, en cierto modo, casi inadvertida en 1941, quizá por tratarse ante todo de un análisis crítico de las interpretaciones fascistas de Hegel, predominante en esta época. Marcuse buscaba una auténtica interpretación de Hegel, inaudible en aquel contexto histórico. Sin embargo, hoy día puede encontrarse esta obra como una de las más citadas de Marcuse y sobre Hegel, porque Marcuse supo encontrar en Hegel los elementos críticos y metódicos más eficaces para la elaboración de un pensamiento revolucionario de gran alcance en nuestros días. En los círculos universitarios europeos más avanzados se han leído ante todo sus pequeños artículos y sus monografías al estilo de la ya citada *Repressive Toleranz*.

Interesa destacar, como resumen de esta parte, cómo el pensamiento de Marcuse es tomado hoy como bandera ideológica de una revolución, de una reacción violenta contra una serie de amenazas que la sociedad contemporánea presenta. Pero, a fuerza de ser sinceros, hay que reconocer también la obra de Marcuse como una auténtica contra-amenaza, otra amenaza nacida al socaire de unas anteriores. Su filosofía de la negación y su crítica social han ido demasiado lejos, teniendo como tienen elementos de indudable acierto. Pero veamos algunos puntos principales de esta filosofía de la negación.

V

HEGEL, MARX Y LA FILOSOFÍA DE LA NEGACIÓN

Por su crítica social es considerado Herbert Marcuse un pensador actual y de moda. Pero para entender su crítica social hay que referirse a sus presupuestos filosóficos. Filosofía de la negación y crítica social son dos aspectos indisolubles del pensamiento marcusiano. Pero ¿en qué consiste esta filosofía de la negación ya aludida?

Creemos que la base de todo el pensamiento de Marcuse se encuentra principalmente en Hegel, cuya obra considera como *prima philosophia* (3). Sin embargo, su atención a la obra hegeliana se ha centrado en la dialéctica, pero dándole un sentido negativo, esto es, subrayando el momento anti-tético como el principal de una dialéctica histórica. Marcuse tomó la filosofía dialéctica para la praxis revolucionaria y se convierte así en un hegeliano de izquierdas. Parece seguir al pie de la letra, en una línea marxista, aquellas palabras de Hegel en sus *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte*: «No hay que declararse en contra cuando se dice que la revolución obtuvo su primer estímulo de la filosofía» (4). En definitiva, los esfuerzos del filosofar tienen que dirigirse a la existencia concreta, a la Historia concreta para cambiarla y revolucionarla. En su obra *Razón y revolución*, analizando el sistema hegeliano, Marcuse subraya claramente el carácter de filosofía negativa que debe atribuirse a la filosofía hegeliana. «La filosofía de Hegel es, en efecto, como la denominó la reacción que siguió, una filosofía negativa. Está motivada originariamente por el convencimiento de que los hechos dados, que aparecen ante el sano entendimiento del hombre como el índice positivo de verdad, son en realidad la negación de la realidad, de tal manera que la verdad sólo puede establecerse a través de su destrucción. La fuerza motriz del método dialéctico se encuentra en este convencimiento crítico. La dialéctica está unida, en suma, a la concepción de que todas las formas del ser están penetradas por una esencial negatividad y que esta negatividad determina su contenido y su movimiento» (5).

De esta manera, Marcuse toma de Hegel un aspecto de su ontología y

(3) Epílogo del traductor al alemán ALFRED SCHMIDT a *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Luchterhand Verlag, Neuwied am Rhein-Berlin-Spandau, 1962, pág. 376.

(4) HEGEL: *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte*, parte dedicada al iluminismo y revolución, Ed. Glöckner, t. XI, pág. 556.

(5) H. MARCUSE: *Vernunft und Revolution*, op. cit., págs. 34-35.

de su dialéctica. Desde tal posición el logro de la verdad es una tarea de negación. La verdad sólo puede encontrarse en la negación, en su propia negación. Pero no puede entenderse esta tesis en un sentido vulgar, esto es, no se trata de que la negación de lo dado proporcione la verdad, sino que la verdad en sí consiste en la negación. Para Marcuse la misma razón es, en su esencia, contradicción, oposición, negación. Y lo mismo que se dice de lo racional tiene que afirmarse de lo real, y al revés. De tal manera esto es así que si la razón toma otra postura en su consideración y trato de la realidad, la misma realidad desarrolla su fuerza represiva. «Hegel vio en la fuerza de la negatividad elemento vital del espíritu, y por tanto, de la razón. Esta fuerza de la negatividad era, en última instancia, la fuerza de comprender los hechos dados y de cambiar en conformidad con las posibilidades que se desplieguen, mientras que lo «positivo», que había llegado a ser una vez como una limitación del progreso hacia la libertad, fue rechazado. La razón es, en su más profunda esencia, contradicción, oposición, negación, en tanto que la razón no es aún real. Si la fuerza de contradicción, de oposición, de negación de la razón se reprime, la realidad se mueve según sus propias leyes positivas y desarrolla su fuerza represiva sin estorbo del espíritu» (6). Pues bien; Marcuse, como veremos, ha tomado para su crítica social este aspecto negativo de la filosofía hegeliana, un aspecto negativo no definitivo de la dialéctica hegeliana, porque la fuerza de la negación lleva necesariamente la afirmación de la síntesis. Y el mismo Marcuse ha reconocido así este carácter positivo de la filosofía hegeliana: «El optimismo de Hegel — escribe — se apoya en una concepción destructiva de lo dado» (7). Pero el optimismo, como es obvio, no puede darse en la simple y absoluta destrucción.

En esta interpretación de Hegel se encuentra también la obra de Marx. Frente a la derecha hegeliana, como posición conservadora de una situación dada, Marx y la izquierda hegeliana tomaron una postura revolucionaria y negadora del contexto social, en el que correspondía al proletariado la tarea de realizar esta negación de lo social existente, uno de los aspectos principales de la filosofía marxista que es recogido por Marcuse y adoptado como base de su crítica social. A propósito de esta postura de la izquierda hegeliana, y concretamente de Marx, escribe Marcuse: «La crítica de la sociedad no puede efectuarse por una teoría filosófica, sino se convierte en una tarea de la praxis histórico-social» (8).

(6) H. MARCUSE: *Vernunft und Revolution*, op. cit., pág. 370.

(7) H. MARCUSE: *Vernunft und Revolution*, op. cit., pág. 34.

(8) H. MARCUSE: *Vernunft und Revolution*, op. cit., pág. 232.

Sobre esta base hegeliano-marxista está apoyada principalmente la filosofía de la negación que Marcuse desarrolla y aplica ante el «hecho dado» de la sociedad contemporánea. La realidad es entendida bajo el prisma de un cambio dialéctico, cuyos resultados necesitan la negación, momentos negativos que serán el cauce de apertura hacia la verdad. Con ello Marcuse manifiesta que no cree en una teleología humana o social, ya sea simplemente histórica y mucho menos de carácter permanente u ontológico. Sólo cree, como buen hegeliano, en el hombre como pura libertad y en las fuerzas escondidas de la realidad que desencadenan sus energías de negación; negación en la que podrá ser salvada la libertad del individuo, sin que hayamos encontrado ningún texto de Marcuse en que se afirme cómo será esa libertad «liberada».

El afinamiento de Marcuse en la filosofía de Hegel y su conformidad con el carácter negativo del pensamiento de la izquierda hegeliana, principalmente de Marx, pueden hacer comprender su crítica de la que llama «filosofía positiva», base y presupuesto de la sociedad contemporánea, de la sociedad avanzada y tecnológica. Esta filosofía está representada principalmente por Comte, Stahl y Schelling. Así —indica Marcuse—, la gran misión de la filosofía alemana para Schelling ha de ser superar la metafísica apriorística por medio de un «sistema positivo» que lleve la filosofía a ser una verdadera «ciencia de la experiencia». Aunque Schelling y Comte tienen entre sí grandes diferencias, ambos representan una común tendencia contra el apriorismo y en favor de la autoridad de la experiencia. Concretamente esta filosofía positiva fue una reacción contra las tendencias críticas y destructoras de la «Aufklärung» francesa y alemana. La dialéctica hegeliana fue considerada como el prototipo de todas las negaciones destructivas de lo dado y el principio hegeliano de lo real y lo racional se juzgó como el principio de la reevolución. La crítica de Comte fue dirigida principalmente contra la forma francesa de la filosofía negativa, concretamente contra Descartes. El hombre, para la filosofía positiva, debe enseñar los fenómenos del mundo como objetos neutrales. Esta crítica de la filosofía positiva contra la filosofía de la «Aufklärung» y esta exaltación de la experiencia se vio reforzada por el gran progreso de las ciencias de la Naturaleza en la primera mitad del siglo XIX. En definitiva, la filosofía positiva buscaba afirmar el orden existente (9).

Las consecuencias de esta filosofía positiva llegan hasta nuestros días. El positivismo, la sociología, la técnica, etc., son productos de esta filosofía y pueden considerarse como las causas remotas del progreso científico y tec-

(9) H. MARCUSE: *Vernunft und Revolution*, op. cit., págs. 283-285.

nológico al que asiste la sociedad contemporánea. Pero este progreso ha envuelto a la sociedad y al hombre de hoy en sus propias redes y ha llevado a la negación de la libertad, de la auténtica libertad del individuo. Por esto Marcuse sostiene la necesidad de la negación de la realidad social existente y por esto también en un nivel filosófico se adhiere de un modo parcial a la filosofía hegeliana y marxista. Hegel y Marx representan la filosofía de la negación frente a la filosofía de la derecha hegeliana y de los factores de la actualidad, como son Comte y demás epígonos de esta orientación, esto es, de la filosofía positiva.

VI

LA CRÍTICA SOCIAL

Sobre estas bases generales podrá entenderse ahora la crítica social de Marcuse. Desde un punto de vista filosófico, cabría afirmar que su crítica de la sociedad contemporánea se basa en aquel principio hegeliano de que la verdad en sí es contradicción y de que la razón, en su esencia, es oposición y negación. En este sentido la sociedad contemporánea, con su tecnología, su industrialización y sus estructuras, se ha convertido en una fuerza represiva del individuo. Esta es su injusticia fundamental. La represión social ha ahogado la libertad individual y los elementos más primarios y esenciales del ser humano. Pero sobre todo el gran mal de la sociedad contemporánea ha sido, y es, la represión de la libertad. La libertad representa para Marcuse, como hegeliano, lo sustancial. Todo el sistema hegeliano significa, en parte, un análisis de la libertad como sustancia del espíritu. «La sustancia del espíritu — dice Hegel— es la libertad» (10). Y en otro lugar sostiene también: «Como la sustancia de la materia es el peso, así tenemos que afirmar que la sustancia, la esencia del espíritu es la libertad» (11). En este sentido de la libertad sustancial se apoya todo el sistema hegeliano y, especialmente, su filosofía de la historia. Su importancia va más allá de la que presenta la libertad subjetiva, que es sólo un momento parcial y *für sich* del espíritu. Pero Hegel llega más lejos en su tesis sobre la libertad en un sentido que será recogido por Marcuse en parte. «La libertad sustancial es la razón de lo existente en sí de la voluntad, la cual se realiza en el Estado» (12).

(10) HEGEL: *System der Philosophie. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes*, Ed. Glöckner, t. 10, Zusatz, pág. 31.

(11) HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit., pág. 44

(12) HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit., pág. 150.

Pues bien, Marcuse acusa a la sociedad actual de haber reprimido la libertad, la auténtica libertad del hombre. En definitiva, esta represión no es sino una irracionalidad. «Esta sociedad es irracional como totalidad. Su productividad destruye el libre desarrollo de las necesidades y facultades humanas; su paz se mantiene mediante la constante amenaza de la guerra; su crecimiento depende de la supresión de las verdaderas posibilidades de pacificar la lucha por la existencia en el campo individual, nacional e internacional» (13). Ha habido como un cambio regresivo del sentido de la historia, en cuanto que se ha desviado el auténtico sentido del progreso. El grave peligro de esta sociedad, sostiene también Marcuse, consiste precisamente en que tiene capacidad para contener la posibilidad de un cambio cualificado, sobre todo porque la tecnología se ha convertido en un instrumento de dominación (14). La relación existente entre lo social y lo político explica esta situación mantenida de modo implícito por Marcuse. El desastre social de la sociedad contemporánea aparece como fruto de unas concepciones políticas determinadas, concepciones políticas que podrían denominarse «universalistas», concepciones políticas para el que el todo social es el valor primario e independiente. En otros años, principalmente en los anteriores a la segunda guerra mundial, las concepciones totalitarias del Estado aparecieron claramente. De esta manera, según Marcuse, se corta la posibilidad de toda teoría y práctica de la sociedad, porque ésta se justifica como totalidad (15). En la actualidad perdura de un modo más sutil este modo de entender la sociedad con la siguiente anulación del individuo.

Ahora bien, hay un dato significativo en esta sociedad actual: la no utilización de la fuerza y del terror para dominar al hombre. Su especial peligrosidad consiste en constituirse en un universo totalitario, que gracias al progreso técnico y a la productividad anula al individuo. Su poder de represión no se realiza con la fuerza sino con «una coordinación técnico-económica no terrorista que opera a través de la manipulación de las necesidades por intereses creados» (16). Pero el problema se agrava más si se tiene en cuenta que nadie puede decir cuáles son sus necesidades auténticas, porque todos están alienados (17). Así se ha creado un hombre unidimensional

(13) H. MARCUSE: *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Ed. Mortiz. Méjico, 1968, págs. 11-12.

(14) H. MARCUSE: *El hombre unidimensional*, op. cit., págs. 17-18.

(15) H. MARCUSE: *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung* (1934), en «Kultur und Gesellschaft», Suhrkamp Verlag, Bd. 101, Frankfurt a. M., 1965, pág. 20.

(16) H. MARCUSE: *El hombre unidimensional*, op. cit., pág. 25.

(17) H. MARCUSE: *El hombre unidimensional*, op. cit., pág. 28.

con necesidades falsas, un hombre que intenta superar el sistema de lo existente desde dentro del mismo sistema, por lo que fracasa su intento. «El predominio de las necesidades represivas es un hecho cumplido, aceptado por ignorancia y por derrotismo, pero es un hecho que debe ser eliminado en interés del individuo feliz, tanto como de todos aquéllos cuya miseria es el precio de su satisfacción» (18).

Si la crítica social de Marcuse destaca la negación de la libertad que comporta la sociedad contemporánea, es en base a los presupuestos hegelianos de su pensamiento. Sin embargo, la crítica social de Marcuse va también dirigida, en base a Freud, hacia la represión sexual que implica esta sociedad. La postura de Marcuse ante el problema social del instinto sexual representa un acercamiento a la tesis de Freud, aunque sin confundirse con ellas. A su manera de ver hace falta liberar los instintos de la vida, se necesita transformar el cuerpo humano en vista de sus instintos y no considerarlo tan sólo como una posibilidad de trabajo. Esto es, hay que ir en busca de una civilización no represiva del instinto. Para ello formula la noción de una «sublimación no represiva» del instinto, sublimación que significaría una auténtica liberación de la sexualidad, a través de la cual podrá lograrse que la energía erótica disminuya y se suavice. En definitiva, la represión sexual no es sino un aspecto de la represión intelectual que existe en la sociedad actual. Pero, he aquí como su planteamiento individual pasa al plano político. Según Marcuse, la liberación instintiva e intelectual es una cuestión política (19). De aquí que una de las tesis centrales del famoso libro *Eros y Civilización* sea destacar la importancia de un desarrollo del contenido sociológico y político de las categorías sociológicas, dada la absorción del individuo por el Estado. En su opinión, las categorías psicológicas son categorías políticas. Esta misma tesis es vuelta en pasiva por Marcuse en un trabajo más reciente. «El psicoanálisis da nueva luz sobre la política de la sociedad industrial avanzada» (20).

En definitiva, la sociedad actual ha proyectado al hombre hacia las esferas de lo irracional, de lo imaginario. Se trata de una sociedad que racionaliza lo imaginario, sostendrá Marcuse (21). Con ello ha ofrecido una tesis filosófica en base a la misma experiencia histórica concreta y según la conciencia social de determinados grupos sobre las alienaciones del hombre

(18) H. MARCUSE: *El hombre unidimensional*, op. cit., pág. 27.

(19) H. MARCUSE: *Eros et Civilisation. Contribution a Freud*, Les Editions de Minuit, París, 1963, págs. 9 y sigs.

(20) H. MARCUSE: *Das Verhalten der Psychoanalyse* (1963), en «Kultur und Gesellschaft», Suhrkamp Verlag, Bd. 135, Frankfurt a. M., 1965, pág. 85.

(21) H. MARCUSE: *El hombre unidimensional*, op. cit., pág. 265.

contemporáneo. La conciencia de esta represión ha sido palpada ante todo por los estudiantes universitarios, cuyas protestas van dirigidas precisamente contra esta sociedad que impide injustamente la libertad del individuo, condiciona sus necesidades y sus más fuertes instintos. Los estudiantes «son las minorías militantes que pueden articular las necesidades y las aspiraciones de las masas silenciosas» (22).

Si profundizamos en la tesis de Marcuse, podremos concluir que no está del todo equivocado. El horror de Marcuse ante esta sociedad industrial avanzada se centra ante todo en la falta de espontaneidad de lo individual ante lo social, entendiendo lo social como la objetivización y la cosificación de una serie de esfuerzos individuales en unas estructuras, en unas formas de vida, en una organización técnica. En el fondo de su crítica hay una filosofía del espíritu en devenir, cuya sustancia es la libertad. Esta espontaneidad del espíritu, en lo intelectual y en lo instintivo, ha sido reprimida por una sociedad que, creada por el hombre, se ha vuelto contra el mismo. Por otra parte, si recordamos las tesis hegelianas, implícitas en la filosofía marcusiana, sobre las exigencias de lo racional, se comprenderá que la protesta de Marcuse sea fuerte, ya que la sociedad actual ha racionalizado absurdamente lo imaginario y lo irracional (23).

VII

REPRESIÓN Y PROTAGONISMO EN LA NEGACIÓN

Sobre estas bases aparece una segunda fase de la crítica social de Marcuse. Ante tal situación de la sociedad se hace imprescindible la protesta, la rebelión y, en definitiva, la liberación de toda esa serie de ataduras creadas por la sociedad actual. Concretamente, dice que hay necesidad, para llegar a una auténtica libertad, de liberarse de *la* economía, de *la* política, de *la* opinión pública (24). El logro de esta finalidad ineludible no puede hacerse por los cauces de una evolución, ni a través de unas reformas que surgirán dentro del mismo sistema. El mal está en el mismo seno de la realidad social y hay que ser conscientes del carácter total y totalitario de la sociedad. «Las tendencias totalitarias de la sociedad unidimensional hacen ineficaces las tradicionales formas y medios de protesta;

(22) Entrevista en *L'Express*, entr. cit., pág. 112.

(23) H. MARCUSE: *El hombre unidimensional*, op. cit., pág. 265.

(24) H. MARCUSE: *El hombre unidimensional*, op. cit., pág. 26.

quizá incluso más peligrosos porque perseveran la ilusión de soberanía popular» (25). Y la razón inmediata de este rechazo de las formas tradicionales de protesta se encuentra en que antes la gente se constituía en fermento de cambio social, mientras que en la actualidad las masas son un simple fermento de cohesión social, cuando precisamente la primera tarea a realizar, como veremos, es destruir o desintegrar el sistema social existente.

Así, pues, hay que protestar, pero la protesta no puede ir por los cauces tradicionales. ¿Queda abierta de este modo la puerta a la rebelión y a la revolución? La simple rebelión, en su sentido más vulgar, no tiene sentido en la lógica política marcuseana. Nosotros diríamos que ni incluso la misma revolución, entendida en sus sentidos más extremos y, valga la redundancia, más radicalmente revolucionarios. La finalidad a alcanzar es sublime: la libertad y la liberación del hombre. «Libertad es liberación, esto es, un específico proceso histórico en teoría y en praxis...» (26). Esta sublimidad de la liberación necesaria excluye cualquier solución parcial, aunque sea radical, como sería la que ofreciera cualquier movimiento revolucionario. De aquí nuestra tesis inicial de que el pensamiento de Marcuse representa un anarquismo revolucionario, o tal vez más precisamente una revolución anarquista. La protesta, la rebelión, la revolución y, por tanto, la liberación tienen que hacerse a través de la destrucción, a través de la destrucción total.

Aquí aparece uno de los aspectos fundamentales de su pensamiento. Marcuse no es ciego a los valores que generalmente se le reconocen a la sociedad actual, sobre todo occidental. Concretamente reconoce, como punto de partida, que las sociedades occidentales son democráticas, esto es, son sociedades en las que la libertad juega un papel importante. Según este reconocimiento general, Marcuse no podía partir de la tesis de que no hay libertad. Por ello ha buscado un camino no más complicado, pero que llega a la misma conclusión: no hay libertad.

Su punto de partida es éste: en las sociedades occidentales, en la sociedad industrial, hay una cierta tolerancia, sobre la que se basa su democracia y su «reconocimiento» de libertades. Pero se trata tan sólo de una tolerancia, que, a su manera de ver, sólo sirve para el sometimiento del hombre. Ningún poder practica una auténtica tolerancia, esto es, una tole-

(25) H. MARCUSE: *El hombre unidimensional*, op. cit., pág. 273.

(26) H. MARCUSE: *Repressive Toleranz*, en «Kritik der reinen Toleranz», volumen con otros trabajos de R. P. WOLFF y B. MOORE, 6.ª ed., Suhrkamp Verlag, Bd. 181, Frankfurt a. M., 1968, pág. 99.

rancia liberadora (27). El hombre actual se ve cogido así en las redes de unas estructuras sociales altamente engañosas porque le lleva al falso convencimiento de que es auténticamente libre, cuando, en verdad, la real finalidad del sistema es hacer permanecer al hombre en su unidimensionalidad por la ausencia de verdadera libertad y por la creación de necesidades falsas. En este sentido, según Marcuse, la tolerancia de las sociedades democráticas occidentales no sirve sino como un instrumento de permanencia del sistema (28). La pregunta, pues, que se plantea es, en definitiva, si esta tolerancia de la sociedad occidental tiene que descubrirse. Así, es curioso indicar cómo en los países occidentales se tolera hasta la «oposición». Pero la «oposición» no es sino un modo que sirve al juego del sistema dominante no para destruirlo, sino para conservarlo. Esta tolerancia es una tolerancia «represiva», y sólo sirve para el entontecimiento del hombre y para esconder un sistema de servidumbres. La auténtica libertad del hombre consiste en la propia autodeterminación, que se da sólo en base a la razón. Por ello que se haga necesaria la liberación de toda determinación ajena, de toda condición y, en general, de toda alienación. Dada esta tolerancia «represiva», esta falsa tolerancia, Marcuse propone una tolerancia «subversiva», liberadora, que sea incluso intolerante con las fuerzas represivas. «La tolerancia liberadora llegaría a significar, por tanto, intolerancia con los movimientos de derechas y comprensión con los movimientos de izquierdas» (29).

Esta falta de una auténtica libertad es un peligro de la sociedad actual, capitalista y socialista. Pero, según Marcuse, en las naciones altamente desarrolladas este proceso de represión y de falsificación del hombre ha integrado también ya a la clase trabajadora. Entregada a una vida confortable, ya no cabe esperar de la clase trabajadora una ruptura revolucionaria con la sociedad. En este punto se muestra en total desacuerdo con Carlos Marx. La revolución del proletariado no podrá darse. ¿Quién podrá hacer, pues, la revolución? En la obra marcusiana hay una especial preferencia por los intelectuales. Al comienzo de su *Repressive Toleranz* dice que ningún poder, autoridad o Gobierno establecería una tolerancia liberadora; por ello considera que «es tarea y obligación del intelectual... romper la inmediata concreción de la opresión para reconocer a la sociedad lo que ella es y hace» (30). En este sentido fue interrogado recientemente, esto es, sobre

(27) H. MARCUSE: *Repressive Toleranz*, op. cit., pág. 93.

(28) H. MARCUSE: *Repressive Toleranz*, op. cit., págs. 95-96.

(29) H. MARCUSE: *Repressive Toleranz*, op. cit., pág. 120.

(30) H. MARCUSE: *Repressive Toleranz*, op. cit., pág. 93.

la posibilidad de establecer una dictadura platónica de las élites, a lo cual respondió Marcuse: «Yo no he dicho jamás que fuera necesario establecer una dictadura platónica, porque no hay filósofo que sea capaz de ello. Pero, para ser perfectamente franco, yo no sé qué es peor: una dictadura de políticos, de *managers*, de generales o una dictadura de intelectuales. En todo caso yo preferiría, si se diera la elección, la dictadura de los intelectuales si no hay una alternativa de una verdadera democracia libre. Pero, desgraciadamente, esta alternativa no existe actualmente» (31). Pero el hecho social está ahí: los estudiantes universitarios han acogido con aplausos las tesis de Marcuse y la revolución actual se encuentra en sus manos, como grupo no totalmente integrado en la sociedad y consciente de las amenazas que encierra la propia sociedad.

Marcuse cree, en principio, que no hay revolución sin la clase obrera: «Yo no puedo imaginar una revolución sin la clase obrera» (32). Ahora bien: han sido los estudiantes universitarios quienes por su juventud y mayor cultura han detectado la tolerancia represiva que encierra la sociedad contemporánea y han actuado dura, revolucionariamente contra sus estructuras y criterios.

Como se ve, hay dos posturas en su obra: por una parte, reconoce la importancia del elemento intelectual para la revolución y la integración de la clase obrera en el proceso de acomodación social, y por otra parte, subraya el importante e inevitable papel que tiene que desempeñar la clase obrera en el cambio revolucionario de la sociedad. Por esto creemos que a Marcuse le interesa destacar más un concepto de clase social, que no es la proletaria en el sentido de Marx, a fin de suprimir esta sociedad represiva, sino que es más bien una clase universal formada por los desheredados, los sin esperanza, las víctimas del neocolonialismo y de la discriminación racial. Es en ellos donde está la esperanza de la revolución. Por esto, al final de su obra *El hombre unidimensional*, recoge unas palabras de Walter Benjamin: «Sólo gracias a los que no tienen esperanza se nos ha dado la esperanza» (33). En definitiva, la tesis sobre el protagonismo de la revolución corre pareja a aquella que expusimos anteriormente de que no cabe solución dentro del sistema. Esto es, no se puede esperar que la negación de lo existente venga de aquellos que están comprometidos con la sociedad actual, porque ésta les beneficia de una manera o de otra. Esperar un cambio desde estos presupuestos es utópico e irrealizable, o al menos será un cambio con

(31) *L'Express*, núm. cit., pág. 129.

(32) *L'Express*, núm. cit., pág. 117.

(33) H. MARCUSE: *El hombre unidimensional*, op. cit., pág. 274.

un retraso inadmisibile. Para Marcuse la Historia corrige demasiado tarde, y esta corrección no ayuda a los sacrificados (34).

Dentro de esta protesta radical contra el orden existente destaca la participación activa de los estudiantes, que se muestran más sensibles a las alienaciones y represiones que comporta la sociedad contemporánea. Pero sobre todo la postura del estudiante universitario destaca por su radicalidad en la protesta, que es en definitiva la exigencia fundamental para Marcuse de toda lucha contra esta sociedad unidimensional.

Además, el estudiante es el que percibe más directamente las represiones en su libertad individual e incluso en su vida sexual. Esta conciencia de la represión y esta protesta radical hacen comprender que los universitarios en rebelión no se encuentran al lado ni del liberalismo socializante ni del comunismo revisionista, sino con la revolución cultural china, con el Vietcong o con los guerrilleros de Sudamérica, porque éstos encarnan una protesta radical y absolutamente destructura. Pero ¿en qué ha de consistir la acción radical contra la tolerancia represiva?

VIII

NEGACIÓN Y REVOLUCIÓN

Ante una sociedad y un hombre caracterizados por la unidimensionalidad se exige la protesta radical. Pero la protesta radical tiene un sentido para Marcuse: la destrucción de todo lo que no sirve. La primera exigencia de la liberación es, pues, la pura negación. Marcuse huye de la palabra destrucción, porque ésta sonaría a anarquismo. El mismo se ha defendido en este sentido de ciertas acusaciones, que han indicado que su dialéctica negativa llevaba a un anarquismo revolucionario, o al menos puede conducir: «Yo no soy anarquista porque yo no puedo imaginar cómo se puede combatir una sociedad que está movilizadada y organizada en su totalidad contra todo movimiento revolucionario, contra toda oposición efectiva; yo no veo cómo se puede combatir una tal sociedad, una tal fuerza concentrada, fuerza militar, fuerza policíaca, etc., sin alguna organización» (35).

Sin embargo, para Marcuse la única posibilidad es la negación de lo existente, esto es, realizar su antítesis. Sólo en la negación de lo existente se podrá salvar la individualidad y la libertad: «porque sigo creyendo en el

(34) H. MARCUSE: *Repressive Toleranz*, op. cit., pág. 102.

(35) *L'Express*, entr. cit., pág. 104.

poder de lo negativo y pensando que siempre hay tiempo para llegar a lo positivo» (36). La negación se hace indispensable en el momento actual. La negación no es la total solución, pero dentro de esta sociedad unidimensional es absolutamente la primera y única solución. «Nada de una política de la destrucción sin situar cosa alguna en el lugar de lo viejo. Creo que lo que yo, lo que la oposición tenemos en mientes es muy distinto de una política de la destrucción por amor de la destrucción. Creo que es muy fácil razonar lo que quiero decir. Cuando en el lugar de una cárcel se quiere construir una casa de viviendas, hay que empezar, efectivamente, por derribar la cárcel, porque, si no, es imposible empezar siquiera la construcción de las viviendas. En este punto dice usted, y con razón: por lo menos hay que saber que se quiere construir una casa de viviendas en el lugar de la cárcel. Y creo que eso es exactamente lo que sabemos. No es necesario tener ya el plano exacto del edificio nuevo para empezar a derribar la cárcel, siempre, desde luego, que se sepa uno decidido y capaz de poner en el lugar de la cárcel el edificio de viviendas y siempre que se sepa también —cosa que me parece decisiva— cómo ha de ser en general una vivienda decente. Sobre los detalles, en cambio, es perfectamente posible llegar a un acuerdo más tarde. En ningún caso, ni implícita ni explícitamente, he postulado una política sostenida por el placer de la destrucción» (37). La filosofía marcusiana de la negación no propaga, pues, la destrucción solamente, pero considera la destrucción total del sistema como la única solución de las represiones insostenibles en las que nos encontramos. Porque se trata de una destrucción del sistema no cabe admitir destrucciones parciales, que en definitiva van a mantener el sistema. Pero Marcuse es sincero y equívoco. «Desde luego — dice — que hay que aprovechar toda posibilidad de trabajo de educación y de aclaración dentro del marco de lo existente, toda posibilidad de imponer y de conseguir reformas. En este sentido, en este sentido abstracto, nuestra oposición no es total. Queremos aprovechar toda posibilidad, todo intersticio de lo existente con objeto de agrandarlo» (38). Pero aquella posibilidad de construir dentro de lo existente resulta un contrasentido en el pensamiento de Marcuse si se tiene en cuenta que para él todas las soluciones dentro del «sistema» estarán taradas por él y se realizarán en su servicio. Mientras que el hombre actúe según el pasado y según

(36) H. MARCUSE: *El problema de la violencia en la oposición*, en «El final de la utopía», Ariel, Barcelona, 1968, pág. 69 de la discusión.

(37) H. MARCUSE: *Moral y política en la sociedad opulenta*, discusión con diversos profesores y dirigentes universitarios, en «El final de la utopía», op. cit., pág. 108.

(38) H. MARCUSE: *Moral y política en la sociedad opulenta*, op. cit., pág. 143.

el presente no cabrán auténticas soluciones. De aquí que la crítica social de Marcuse se detenga ante todo en destacar la necesidad de la negación; negación que conduce a unas ciertas formas revolucionarias. Su crítica social conduce, en definitiva, a un *negativismo revolucionario*, como ya hemos indicado.

La crítica social de Marcuse y postura negativista tienen un trasfondo filosófico. Ya en 1937 había expuesto algunos de los aspectos fundamentales de lo que él llamaba «teoría crítica» (*Kritische Theorie*); teoría en base de la cual está prácticamente toda su crítica social realizada. Según Marcuse, la teoría crítica, que en gran parte coincide con la teoría marxista, es una teoría de la sociedad en base a la filosofía dialéctica. Nacida en los años treinta y cuarenta del siglo XIX, fue la filosofía de la forma más desarrollada de la conciencia y se preocupó ante todo de una crítica de la economía política (39). Esta teoría social es expuesta por Marcuse al lado de la filosofía idealista de la razón, que representa Hegel, para el cual la razón es la categoría fundamental del pensamiento filosófico, mientras que Marcuse se preocuparía después tan sólo de la materia y de la economía para realizar su crítica social. Y la gran conclusión de Hegel fue precisamente haber identificado la razón y la libertad. «Hegel ha sacado solamente la consecuencia de toda la tradición filosófica, cuando identifica razón y libertad: libertad es lo "formal" de la racionalidad, la forma bajo la cual solamente la razón puede ser» (40). Pero ambas teorías, la de Hegel y Marx, se unen en un punto: en la liberación del sujeto en las relaciones de producción. Por ello sus críticas van dirigidas no contra las relaciones de producción, sino contra la forma de producción, que domina al hombre en lugar de ser dominada por él (41).

Sobre estas bases, Marcuse ha criticado el progreso de la sociedad industrial avanzada; una sociedad que ha envuelto al hombre en sus redes y le ha hecho perder su individualidad, su misma razón, su libertad, porque ha llegado —como decíamos anteriormente— a racionalizar lo irracional y lo imaginario. Para ello hace falta la negación de lo existente. Y ha de ser el pensamiento de modo dialéctico el que ha de realizar esta lucha por la negación: «El pensamiento en oposición tiene que llegar a ser, frente a lo existente, negativo y utópico. Este me parece que es —dice Marcuse— el imperativo»

(39) H. MARCUSE: *Philosophie und kritische Theorie* (1937), en «Kultur und Gesellschaft», I, Suhrkamp Verlag, Bd. 101, Frankfurt a. M., 1965, págs. 102 y sigs.

(40) H. MARCUSE: *Philosophie und kritische Theorie*, op. cit., pág. 104.

(41) H. MARCUSE: *Philosophie und kritische Theorie*, op. cit., pág. 122.

de la situación actual en relación con mi intento teórico de los años treinta» (42).

Por este camino se podrá superar la represión tecnológica, que domina totalitariamente al individuo en su libertad: «La libertad sólo es pensable como realización de lo que hoy se considera aún utópico» (43).

La tesis dialéctica principal de Marcuse puede resumirse en estas palabras: lo que no debe ser no puede ser, esto es, se hace necesaria la destrucción y la negación. La destrucción y la negación implican ineludiblemente la revolución. «Por revolución entiendo —dice— la caída de un Gobierno legalmente establecido y de una Constitución por medio de una clase social o movimiento, cuya meta es cambiar la estructura social y política» (44). Ciertamente, Marcuse no se ha dedicado a pregonar la revolución, porque su protesta está también dentro del «sistema», aunque no lo haya reconocido. Su obra y su pensamiento no están desligados de una serie de compromisos con esa sociedad, que necesita ser negada radicalmente. Sin embargo, su apelación a la revolución está implícita en toda su crítica social. Marcuse sostiene que un cambio radical y de tal naturaleza, como es el cambio revolucionario, implica la fuerza. Ahora bien: ante esta posibilidad hay que plantear una cuestión ética, y en este sentido se dirige su trabajo *Ethik und Revolution*: ¿Se puede justificar el empleo revolucionario de la fuerza como un medio para el establecimiento y promoción de la libertad humana, de la felicidad humana? Ante esta cuestión, Marcuse da una solución de signo maquiavélico. Las reglas éticas, morales, son reglas históricas. Para que un movimiento revolucionario se acepte necesita ser capaz de alcanzar posibilidades reales de libertad y felicidad humana. Y solamente, en tanto disponga de medios adecuados para alcanzar este fin, puede discutirse o hablarse de auténtica revolución. En otro caso solamente caben dos posiciones *a priori* totalmente rechazables: aquellas que admiten o rechazan que toda revolución o poder revolucionario es bueno. El problema de la revolución hay que plantearlo en una determinada situación histórica (45). La ética de la revolución se plantea en el choque y conflicto de dos derechos históricos: de una parte, el derecho de lo que es, de lo que depende la vida y tal vez también la felicidad del individuo, y de otra parte, el derecho

(42) H. MARCUSE, prólogo a *Kultur und Gesellschaft*, op. cit., pág. 16.

(43) H. MARCUSE, prólogo a *Kultur und Gesellschaft*, op. cit., pág. 16.

(44) H. MARCUSE: *Ethik und Revolution* (1964), en «Kultur und Gesellschaft», opúsculo citado, pág. 131.

(45) H. MARCUSE: *Ethik und Revolution*, op. cit., pág. 132.

de lo que *puede* ser y quizá *deba* ser. En definitiva, hace falta un *historischer Kalkül* (46).

El problema del cambio revolucionario no existía en otras épocas, porque existían normas morales, cuya validez era absoluta, porque su sanción era trascendente. Pero hoy día la validez de las normas morales, su sanción, está limitada a las circunstancias históricas. Pues bien; aplicando estos criterios a la situación actual, Marcuse llega a conclusiones tajantes. El aparato técnico de la sociedad industrial es incontrolable y, hoy más que nunca, se muestra la necesidad de reconocer la exigencia de la liberación y humanización, porque este aparato técnico es autoritario en sí y exige sometimiento al mecanicismo objetivo del sistema de máquina, que, en otras palabras, significa sometimiento a aquellos que controlan el aparato. La técnica se ha convertido en un poderoso instrumento de dominio ultramoderno. Y ésta es la conclusión de Marcuse ante el problema ético de la revolución y tras haber descrito rápidamente la situación grave que presenta la sociedad tecnológica. «La relación de medio y fin es el problema ético de la revolución. En cierto sentido, el fin justifica los medios; luego, precisamente, cuando exijan de modo demostrable el progreso humano en la libertad. Este legítimo fin, el único fin legítimo, exige la creación de circunstancias que facilitarían y favorecerían su realización. Y la creación de estas circunstancias puede justificar víctimas, como toda la Historia ha justificado esto con víctimas. Pero la relación entre medios y fines es una relación dialéctica. El fin tiene que estar manos a la obra sobre los medios represivos de alcanzarlo. También, pues, las víctimas presuponen el poder; la sociedad sin poder conserva la posibilidad de un grado histórico, que es luchar hasta alcanzar la victoria» (47).

El final de esta teoría es la praxis. Todas las revoluciones de hoy que llevan al signo de la destrucción total hallan, pues, en la teoría revolucionaria de Marcuse su explicación, no su justificación, teórica. La radicalidad de los males ha llevado a la radicalidad de las soluciones: amenazas y contra-amenazas, que son términos dialécticos de un proceso histórico, que no encauza adecuadamente. Así, la obra de Marcuse aparece como un poderoso alegato contra una sociedad que está destruyendo al hombre no por el progreso técnico propiamente, sino por su estructuración totalitaria, que ahoga los más nobles impulsos del ser humano y cierra al mismo tiempo el paso a la realización de la más noble potencialidad del hombre, como es, entre otras, la libertad.

(46) H. MARCUSE: *Ethik und Revolution*, op. cit., pág. 137.

(47) H. MARCUSE: *Ethik und Revolution*, op. cit., pág. 146.

IX

BALANCE CRÍTICO

Tras analizar los rasgos fundamentales de la filosofía de la negación y de la crítica social de Marcuse convendría hacer un pequeño balance crítico de sus tesis fundamentales. A nuestra manera de ver, el *best-seller* Marcuse está fundado en lo arriesgado de sus teorías. Su pensamiento es atrevido y valiente, si es que estas palabras no suenan a tópicos. El atrevimiento de Marcuse desemboca en un resultado, que es, a su vez, la causa más inmediata de su éxito: su peligrosidad para determinados estamentos sociales, determinados grupos y determinadas ideologías. Marcuse es considerado como un pequeño diablo de esta sociedad en crisis. Los ingredientes ya apuntados, que dan base a su pensamiento, Hegel, Marx y Freud, principalmente, son buenas razones para asustar a una sociedad burguesa, conservadora y profundamente apegada a una situación histórica que la favorece. Otra causa inmediata de su éxito es que sus teorías han justificado o explicado muchos de los movimientos revolucionarios que estaban en la calle aún sin conocer a Marcuse. Así las cosas planteadas, unos han encontrado en Marcuse un diablo, y otros, un teórico de sus inquietudes revolucionarias. Pero ¿qué juicio puede hacerse de estos rasgos fundamentales de la obra marcusiana?

A fuerza de ser sincero, el juicio y el veredicto tienen que ser negativos, sin que esto sea óbice para reconocerle indudables valores. Y el veredicto tiene que ser negativo no por partir de prejuicios, de presupuestos o de ideologías conservadoras y tradicionales, sino por los mismos fallos y errores intrínsecos de sus teorías. La crítica de Marcuse tiene que hacerse dentro de sus mismas categorías, no saliéndose a otras, que ya podrían ser ocasión para tildarnos de reaccionarios. Creemos que Marcuse falla en sus tesis fundamentales porque su filosofía social y su antropología son irreales y las distintas partes de su teoría se contradicen entre sí.

En Marcuse hay tres valores principales que necesitan ser unánimemente reconocidos: su inconformismo, su radicalidad y su sinceridad. Su inconformismo no puede ser más tajante. Vive una sociedad que no le gusta y —creemos— que a nadie puede gustar, cualquiera que sea la plataforma en que se coloque para su valoración. La sociedad actual presenta injusticias intolerables, injusticias insultantes para una Humanidad que se precia de progresiva y adelantada. En esto Marcuse no puede ser declarado culpable, no puede ser juzgado negativamente. Su inconformismo está relacionado con la radicalidad de sus posturas y de sus soluciones. Son tantos los males que

no caben fácilmente juicios atemperados ni soluciones intermedias. Hay que tomar decisiones radicales, pues lo contrario significa engañarse. La Historia corrige demasiado tarde, dice, y lleva razón. Su sinceridad no es contrastable, pero puede admitirse. Al ser la sinceridad una postura interior resulta difícil demostrarla. Pero Marcuse parece un filósofo no comprometido con los grupos de presión, con partidos políticos o, más genéricamente, con ideologías políticas prefijadas. Tal vez su compromiso o sus prejuicios se vayan hacia la Universidad. Sus alabanzas y buenas palabras a los universitarios alemanes y norteamericanos ponen de relieve a una cierta predisposición hacia unos grupos determinados. Pero, en general, sus tesis denotan una gran independencia política. Estos tres valores son dignos de tener en cuenta en una sociedad que ahoga a sus miembros a través de los poderosos tentáculos de sus grupos ideológicos de presión.

Sin embargo, hay una incoherencia interna, una contradicción intrínseca en su filosofía negativa y en su crítica social. Nosotros diríamos hasta que se trata de la ingenuidad propia de algunos filósofos de la Historia que quieren analizar el presente suprahistóricamente. Marcuse se ha querido elevar por encima del presente, ha intentado salirse de la Historia, como si él y su pensamiento no fueran también un producto de este sistema. Desconoce la historicidad del pensamiento humano, del mismo hombre. Nuestros pensamientos están sellados por un pasado y sobre todo por un presente, que no deja realizar un análisis totalmente aséptico, ideológicamente puro, absolutamente incondicionado, totalmente desligado de toda alienación. ¿En virtud de qué motivos Marcuse puede afirmar que su crítica, su oposición y su negación no están dentro del «sistema»? No ha llegado a esta afirmación, pero sí ha dicho que no cabe solución dentro del «sistema». Si cree que no estar dentro del «sistema» consiste en el desacuerdo con sus criterios, con sus pautas, con sus estructuras y en general con sus resultados, tenemos que admitir que son muchas las críticas sociales que reúnen esta característica y no son absolutamente fruto del sistema. Pero, además, si niega toda posibilidad de auténtico cambio en busca de las auténticas necesidades y libertad del hombre en base a aquellas soluciones que nacen del «sistema», tenemos que condenar también su crítica y su filosofía de la negación a una imposibilidad de éxito. El presente es de todos, nos guste o no nos guste, y en él estamos todos. Ese progreso técnico, esas estructuras sociales, esas necesidades falsas, esas alienaciones y esa racionalización de lo irracional, que acusa Marcuse y quiere negar totalmente, son realidades históricas que pesan sobre sus hombros, porque, en definitiva, él también vive en el «sistema» y del «sistema». Si el sistema encadena a todas las «oposiciones» existentes en la sociedad industrial de nuestros días, ¿por qué razón Marcuse

se puede arrogar la patente de corso de estar libre de esas cadenas? ¿Por qué no reconoce que él también está cogido en las redes de una Universidad, que es fruto claro de esa sociedad industrial y tecnológica que critica, fruto de esa sociedad norteamericana que él no puede admitir?

Este huir de la Historia y del presente, porque no cabe solución dentro del «sistema», es la causa de su absoluta y radical negación de lo existente. La negatividad total de su crítica social representa un extremismo insostenible para todo aquel que observe con objetividad la sociedad actual. Es una negatividad total que sólo podrá ser aceptada por aquellos que consideren que todo compromiso con el presente, aun en lo que tiene de bueno, implica mancharse de sus debilidades y de sus males, y por tanto, frustrar cualquier intento de solución. Pero negada la posibilidad de salirse de la Historia, no cabe admitir la negación absoluta y total. La sociedad industrial avanzada ha, ciertamente, encadenado al hombre actual, pero también le ha salvado en muchos aspectos. Las posibilidades de realización auténtica de los valores más escondidos del ser humano, sobre todo en la razón y en la libertad son enormes en nuestros días. Que estos valores han sido prostituidos a veces no puede negarse. Pero no puede admitirse, dentro de una antropología realista y con vocación existencial, que la idea pura del hombre pueda realizarse alguna vez sin mezclarse con las impurezas históricas que el hombre mismo ha ido plasmando en la situación existencial de cada momento. Por esto las bondades de cada momento no pueden negarse, so pretexto de destruir o negar las maldades.

Tras esta negatividad total está presente la dialéctica hegeliana. Marcuse quiere colocar la Historia en un punto cero, desde el cual edificar una humanidad para la libertad pura. Pero esto no es sino una utopía, tan sólo justificable dentro de una dialéctica de contrarios. En el fondo de esta negatividad hay un determinismo histórico, que cree en la superación de los contrarios o en la realización de una síntesis nacida de la negación —antítesis— de un momento concreto necesitado de superación-tesis. Pero no hay razones objetivas, ni siquiera constatables históricamente, de que de la pura negación se necesite o venga necesitada una situación ulterior mejorada. Las revoluciones que se han dado en los últimos siglos demuestran que la negación tiene validez como «contra-dicción» de lo negativo de un momento, pero no como solución total de un desorden existente y, desde luego, no como solución absolutamente segura de éxito. Ninguna revolución como negación de lo positivo, y aunque sea como negación absoluta, puede justificarse por la esperanza de que va a ser la solución definitiva, sino tan sólo en cuanto puede arrancar o destruir unos males. ¿Qué razones pueden darse para preferir una negación total a una negación parcial? La negación parcial, al me-

nos, tiene asegurados unos sectores de bondad y de justicia, pero la negación total solamente asegurará que no habrá nada, ni bueno ni malo, ni justo ni injusto. Y aquí está el fallo metafísico de Marcuse: el hombre preferirá siempre quedarse con el ser, aunque sea el ser limitado, que con la pura nada que surge de la absoluta negación. Ciertamente tenemos que reconocer que Marcuse juega con una ventaja clara, pero una ventaja transitoria: la situación actual es tan grave que parece exigir la negación total. Pero la profunda gravedad de nuestro momento no puede justificar la negación total, sino tan sólo explicar psicológicamente la absoluta y fuerte indignación de cualquier conciencia sensible ante un estado de cosas insostenible. Pero de ahí a la total destrucción hay un gran abismo, que no puede ser superado ni metafísica ni éticamente.

Tras toda la problemática que presenta la crítica social de Marcuse está latente en todo momento el problema de la revolución, como antes indicábamos. La sociedad actual se presenta revestida de los más graves males e injusticias. Esta gravedad es una llamada a la revolución. Pues bien, nosotros creemos que hace falta la revolución. Pero la revolución, en el sentido que indicábamos al comienzo de este trabajo, ha de ser parcial, tanto problemática como espacialmente. No todo necesita la revolución, ni en todos los lugares hace falta revolucionar. Hay que determinar los sectores valóricos fundamentales de la persona humana y las situaciones existenciales que exigen la revolución. Y estos sectores son principalmente dos: el subdesarrollo de los pueblos y el imperialismo y el neocolonialismo económico y político. Pero también hace falta la evolución, pero no una evolución lenta, sino urgente y radical, porque creemos que hasta ahora las evoluciones han sido denigradas y justamente criticadas, porque se ha confundido con las soluciones lentas. La revolución es algo más grave, que puede exigir incluso la violencia. Y la violencia significa negación y una negación nunca está justificada sobre lo bueno o lo justo, aunque sea para eliminar lo malo y lo injusto. Ciertamente la tentación revolucionaria de nuestros días es la creencia de que esas evoluciones no pueden darse sin la revolución. Tal vez sea verdad este argumento. Pero también es verdad que esta tesis solamente puede conducir a que hay que realizar la revolución en esos puntos concretos para conseguir una auténtica y rápida evolución, pero no aplicar una praxis revolucionaria a aquellos sectores que ontológicamente —podríamos decir— no están necesitados de ella. La revolución total, como en definitiva está latente en el pensamiento de Marcuse, no llevará a alumbrar una nueva época, sino a un nihilismo que será la semilla de una nueva historia con la misma mezcla de males y bienes, de justicia e injusticias que existen ahora.

Por otra parte, Marcuse es parcial en su consideración del hombre, porque

sus preocupaciones se han centrado ante todo en la libertad individual y en la necesidad de una liberación ante todo en los dominios de las necesidades materiales y sexuales. En verdad Marcuse pide la liberación para todos los sectores de la vida humana, como en el arte, por ejemplo. Pero su preocupación se ha ceñido principalmente al ámbito de lo material. En esto ha caído en las redes del «sistema», que critica y del que quería salirse. La sociedad actual ha creado un hombre materialista, un hombre alienado por el progreso material y tecnológico, y en esto lleva razón Marcuse. Pero he aquí el propio engaño en que ha caído Marcuse. Ser alienado por el progreso material y técnico no quiere decir que la solución de la sociedad actual sea que el hombre sea auténticamente libre materialmente, sexualmente, etc., porque el hombre no es solamente materia y sexo. Los valores espirituales extramateriales son muchos en la vida humana, y esto es una verdad no de una religión o de una filosofía. El mismo Marcuse tiene que reconocerlo así, en cuanto que su preocupación se ha volcado también sobre la cultura y el arte. Pero su crítica social rezuma por todos los poros una unilateral preocupación por lo material del hombre: hay que ir a la liberación material y sexual para llegar a la auténtica libertad del individuo. Con ello se puede constatar el fuerte impacto de sus maestros en la crítica social, que recorre —como vemos— este camino: Hegel-Marx-Freud-Hegel, esto es, por la libertad hay que buscar la liberación material y sexual, que dará la posibilidad de una auténtica libertad individual. El mal de la sociedad actual no está sólo en haber alienado al hombre en estos sectores y, por tanto, la única solución no está tampoco en que el hombre se vea liberado materialmente del progreso tecnológico. El mal está también en desconocerle al hombre una dimensión vertical, hacia una trascendencia, hacia Dios. Por esto el hombre, aunque se haya liberado, se pegará otra vez al progreso, a la técnica, a la materia, porque necesita verse comprometido con una realidad que le domine y así mitifica la realidad más inmediata y sugestiva: la realidad material. Y esta trascendencia del ser humano no aparece por ningún lado en la obra de Marcuse, para el que Dios no cuenta nada: «La liberación del hombre no depende ni de Dios ni de la no existencia de Dios. No ha sido la idea de Dios la que ha sido un obstáculo a la liberación humana, sino el uso que se ha hecho de la idea de Dios» (48).

En suma, creemos que los dos fallos fundamentales de Marcuse se encuentran en su falsificación del hombre y la Historia. Ha hecho una utopía del hombre en su capacidad negadora y destructiva, así como en su capacidad de creaciones sublimes y puras tras las negaciones necesarias. Y, por otra parte,

(48) *L'Express*, entrevista cit., pág. 130.

ha mutilado al hombre al limitar su libertad a los aspectos materiales. Y ha falsificado la Historia y más concretamente la historicidad del ser humano, porque ha creído en la posibilidad de salirse de la Historia para negar un momento histórico y dar paso a la posibilidad de otro nuevo y mejor. Tal vez la radicalidad del pensamiento de Marcuse y las dolorosas experiencias por las que estamos pasando puedan hacer comprender al hombre alguna vez que es un ser limitado y que, por tanto, sus soluciones siempre serán parciales, por lo que no valdrá nunca la negación total como solución de sus males. Y, por otra parte, podrá también alguna vez comprender, y ponerse manos a la obra, que la auténtica, aunque no la única, revolución tiene que hacerse en el hombre mismo con la finalidad de purificar sus innatas tendencias egocéntricas, reconociendo de antemano que la tensión entre lo egocéntrico y lo alterocéntrico existirá siempre y que, por tanto, sólo se podrán lograr éxitos parciales.

NICOLÁS MARÍA LÓPEZ CALERA

R É S U M É

Cette étude est basée sur une analyse de la crise de la société contemporaine et s'attache surtout à l'étude des menaces et contre-menaces auxquelles elle se trouve soumise, soulignant les trois positions le plus caractérisées qui peuvent faire face à cette crise. Dans ce contexte s'insère la description de la personne et de l'oeuvre de Marcuse, et est étudiée la signification de la philosophie de Hegel en tant que philosophie de la négation. Sur la base d'une philosophie négative, qui croit en la dialectique historique, Marcuse réalise sa critique sociale, centrée surtout sur le manque de liberté de l'homme dans la société actuelle. Dans l'oeuvre de Marcuse, l'importance de la liberté dans son sens hégélien est essentielle. L'absence de liberté et la répression non violente qu'utilise la société industrielle, posent le problème des moyens à employer dans la recherche de la liberté authentique et la rupture avec les aliénations qu'il faut supporter. Dans ce sens sont analysés le protagonisme qui correspond au prolétariat et la position qu'a adopté Marcuse face aux mouvements révolutionnaires des étudiants. Après l'étude des thèses les plus marquantes de Marcuse sur la société actuelle et ses injustices, est effectué un petit bilan critique de la philosophie de Marcuse, dans lequel sont signalés, en tant qu'aspects positifs, son inconformisme, sa radicalité et sa sincérité. Ses aspects négatifs se trouvent d'abord dans la contradiction entre sa critique

société et ses théories sur la négation du système actuel. Deuxièmement, la négation absolue de ce "système" est inadmissible. Et enfin sa conception de l'homme semble tout à fait partielle.

S U M M A R Y

The author begins with an analysis of the contemporary society crisis and pays special attention to the threats and counter-threats to which it is subject by emphasizing the three most characterized attitudes involved in this crisis. The article then goes on to summarize the figure and work of Marcuse within this crisis and the author studies the meaning of Hegel's philosophy insofar as it is a philosophy of negation. Based on a negative philosophy that believes in historical dialectics, Marcuse carries out his social criticism which he centres first of all on the lack of freedom of man in today's society. Marcuse emphasizes in his work the importance of freedom in its Hegelian sense. The absence of freedom and the nonviolent repression methods employed by the industrial society bring up the problem regarding the means to use in order to find real freedom and so provoke a rupture with tolerated alienations. Likewise, the author analyzes the protagonism that corresponds to the proletariat and the attitude adopted by Marcuse regarding the revolutionary movements of the students. After studying the most outstanding Marcuse thesis on today's society and its injustices, the author gives a short critical balance of Marcusean philosophy in general, in which he shows his inconformism, his radical standing and his sincerity as his most positive features. His negative attitudes include the contradiction of his social criticism and his own theories on the negation of the present. One cannot accept an absolute negation of the present "system". And finally his conception of man appears to be a partial opinion.

