

A PROPOSITO DE MARCUSE

Quienes tras el pretencioso *post Hegel nihil* pensaron que la filosofía hegeliana no era una filosofía más en el complicado cuadro histórico de la Filosofía, sino que ella era la filosofía definitiva contemporánea (como pensara también de la suya Augusto Comte), pronto se vieron desmentidos por el hecho de que sus mismos seguidores más inmediatos iniciaran una trayectoria divergente: la derecha y la izquierda hegeliana entre las que terciaba prudente una actitud ecléctica que se ha considerado conservadora de la «auténtica» doctrina del maestro sin exageraciones deformantes.

Lo cierto es que si después de Hegel siguen habiendo filosofías en plural —mejor, sistemas filosóficos que en gran profusión presentan las direcciones del pensamiento contemporáneo hasta llegar a una verdadera «inflación» sobre todo metódica— se ha dicho, y no sin razón, que Hegel es un filósofo con el que «hay que contar». Y son no pocos los que, sin estar enmarcados en el behegelianismo, se declaran hegelianos decididos aun cuando algunos no lo sean tanto como creen (tal, por ejemplo, Kohler, cuya fidelidad a Hegel desmienten la mayor parte de los historiadores de la Filosofía del Derecho).

Herbert Marcuse ha afirmado en alguna ocasión que se sentía hegeliano y deseaba ejercer sobre la juventud una influencia doctrinal semejante a la de Hegel. Y, efectivamente, a Hegel dedicó alguna de sus obras, pero Hegel es visto por Marcuse a través de Marx, y la interpretación que de él hace en *Razón y Revolución* se emparenta, más bien, con los ensayos surgidos del marxismo, para los cuales Hegel está necesitado de transformación: Así, Marcuse es un marxista hegeliano, porque también él transformó a Marx a partir de los conceptos revolucionarios absolutos de Hegel. Y en nombre y defensa de Marx y de Hegel combate duramente al marxismo soviético;

Recientemente, Antonio Escóhotado ha publicado un libro sobre Marcuse; *Marcuse. Utopía y Razón* (1969), que es un agudo análisis crítico del pensamiento de Marcuse, una figura universalmente conocida y apasionadamente discutida y, sin duda, uno de los autores de la mayor actualidad en el que ven los actualísimos «protestatarios» el teórico de sus actividades.

El profesor Escohotado, buen conocedor de la filosofía de Hegel, de Marx y de Freud —que son los máximos influyentes en la obra de Marcuse, aunque de ellos se aparta éste no pocas veces—, expone con objetividad el pensamiento de Herbert Marcuse siguiendo los libros más importantes de éste, si bien un retrato más completo de Marcuse se completa con algunos artículos y entrevistas periodísticas a las que aludiremos en la segunda parte de este trabajo. Siguiendo un orden cronológico, Herbert Marcuse ha publicado como libros más conocidos (prescindimos de sus escritos primeros de preformación hegeliana): *Reason and Revolution* (1941); *Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud* (1955); *Soviet Marxism: A Critical Analysis* (1958); *One Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advance Industrial Society* (1964); *An Essay on Liberation* (1969). Escohotado, que no oculta en repetidas ocasiones sus elogios a algunas ideas de Marcuse, hace a éste acertadas objeciones críticas en no pocos casos. Y todo ello dirigido por los dos motivos centrales que sirven de subtítulo a su libro, *Utopía y Razón*: utopía como aspiración superadora y apasionada de una existencia que se considera inadecuada; y razón como exigencia lógica de negación del presente y como dialéctica del desarrollo histórico.

Marcuse, formado como Adorno y Horkheimer, en una síntesis de Hegel, Marx y Freud, dedica a Horkheimer su libro *Reason and Revolution* y colabora con T. W. Adorno en los *Studien über Autorität und Familie*, y estos tres autores fueron los mayores impulsores del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfort hasta que los tres emigraron de Alemania durante el régimen nacionalsocialista. En la Universidad norteamericana de Harvard se dedica Marcuse a estudios sobre la Unión Soviética que cristalizaron en su libro *Soviet Marxism*, que constituye «una de las críticas más rotundas del sistema político y de la ideología comunista de cuantos se hayan llevado a cabo en el siglo», según apreciación de Escohotado, y que es una sorpresa para quienes puedan creer a Marcuse enmarcado, sin más, dentro del marxismo por lo que éste tiene de crítica implacable contra la «sociedad capitalista», contra la que arremete sin descanso Marcuse. Porque Marcuse no perdona la deformación que el marxismo comunismo ha impuesto al marxismo «ortodoxo».

Profesor, después, de Ciencia política y filosofía, en Boston, hasta 1965, publica Marcuse sus libros *Eros y civilización* y *El hombre unidimensional* en los que expone su concepción de la sociedad industrial avanzada. Marcuse empieza a ser conocido y ejercer una gran influencia subversiva sobre los alumnos por lo que la Universidad de Brandeis (Boston) prescinde de sus servicios en 1965, pasando a la Universidad de Jolla (California) a pesar de haber llegado a la edad de jubilación. Aumenta el prestigio de Marcuse —ya

prácticamente universal—, pero aumenta también la viva polémica que ha suscitado, considerándole responsable de la agitación estudiantil hoy tan extendida, por lo que en abril de 1969 le dieron por terminada la prórroga que se había concedido a su docencia.

La realidad es que hoy los libros de Marcuse aparecen en publicaciones especializadas y en semanarios y revistas; sus obras se traducen a otros idiomas (excepto el ruso y los de los países del área ruso-comunista, porque no le perdonan el desenmascaramiento que hace de sus «traiciones» al marxismo) y son objeto de vivas discusiones académicas y políticas. Pero, no obstante, la amistad de Marcuse con destacados líderes «protestatarios», y que desde la Revolución de mayo del 68 en Francia, el movimiento universitario internacional ha hecho de él una especie de «cerebro oculto» responsable de la agitación estudiantil y hasta de los primeros cimientos de lo que puede considerarse oposición organizada a la actual sociedad tecnológica, la repentina fama de Marcuse «no sólo representa el reconocimiento de sus méritos, sino también la trivialización de su obra», sobre todo —lamenta Escotado— de la prensa que presenta a este pensador como un «híbrido de anarquismo político y moral depravada, una especie de Bakunin-Sade, o, en el mejor de los casos, alguien tan ignorado como célebre». No terciamos nosotros aquí en la polémica, pero sí nos parece que quienes barajan, usan y abusan del nombre de Marcuse tan profusamente como vemos en hojas-pasquines y «carteles murales» universitarios, le hacen poco favor.

Cierto que en las obras extensas de Marcuse hay algunos y profundos aspectos políticos propiamente dichos, y en coloquios y conferencias que ha prodigado por las Universidades (por ejemplo, *El final de la utopía*) y en entrevistas concedidas a revistas y diarios ha acentuado, para la «galería» entusiasta, estos conceptos afirmando que la oposición universitaria, si no es capaz de llevar a cabo por sí misma la revolución, sin embargo «anuncian la ruptura total con las necesidades dominantes de la sociedad represiva», y aunque carezca de poder transformador «quizá» colabore en el futuro con otras fuerzas mucho más potentes. Y todo esto, la fuerte presión y presencia actual y la misión transformadora futura que augura a la oposición universitaria e intelectual, halaga, naturalmente a una y otra. Porque en Marcuse se encuentra la afirmación de que se impone una transformación total del mundo y de la vida, y las nuevas exigencias representan, a la vez, la abolición de las antiguas y su pleno cumplimiento, pues si la civilización se encuentra presidida aún por el principio represivo, puede ella misma, en su racional y dialéctico desarrollo, superar el conflicto anacrónico entre libertad y necesidad, que es, como sabemos, una síntesis hegeliana superadora de ambas.

No es, sin embargo, Marcuse un nihilista cerrado; no se trata de una negación abstracta. «Las nuevas necesidades —dice— pueden resumirse en la negación de las necesidades y de los valores que sostienen el actual sistema de dominio.» Y cita entre esas negaciones la «negación de la necesidad de la lucha por la vida o negación de la necesidad de ganarse la vida, que es también lucha por la existencia; negación del principio del éxito, de la concurrencia; negación de la necesidad de conformidad, hoy monstruosamente intensa, de no llamar la atención, de no ser individuo desambientado; negación de la necesidad de una productividad despilfarradora y destructiva; negación de la necesidad vital de la represión hipócrita de los impulsos». Y como la negación de la negación es afirmación de lo primeramente negado, de aquí que Marcuse siga diciendo que «estas necesidades se niegan en la necesidad de paz; en la necesidad de descanso, en la necesidad de estar solo (el derecho a la soledad), de poseer una esfera interior propia —que es una necesidad inapelable del organismo—; en la necesidad de calma y la necesidad de felicidad; todo ello —termina el autor— entendido no como necesidades individuales, sino como fuerza productiva social» (1).

Lo que Marcuse reclama aquí —que es calificado por Escohotado como «doctrina de la Gran Negativa»— es hasta demasiado obvio, y no por exigir en demasía, según los utopistas clásicos, sino por exigir, quizá excesivamente poco a una civilización donde cabe, ante todo, esperar la plena expansión del espíritu humano (2). Es —diríamos nosotros— todo un esquema pragmático político a cuya realización Marcuse se encuentra comprometido y aliado con fuerzas radicales izquierdistas, declarándose abiertamente cabeza pensante —el teórico de la *New Left*— en recientes discursos. «No podemos esperar y no esperaremos... no creo que debamos esperar... no hay alternativa... y me siento incapaz de soportar esto más tiempo si nada cambia. Incluso yo me axfiso» (3). Preconiza ahora un «socialismo libertario», que critica al socialismo soviético, al que considera como «crimen». La Nueva Izquierda deberá «romper el universo corrompido y conformista del lenguaje y la acción política», no concentrarse en partidos vinculados en manipulaciones parlamentarias, huir de toda forma de «centralismo revolucionario» que, pronto o tarde, sucumbe a la «corrupción política totalitaria»,

(1) *El final de la utopía*. Ariel, Barcelona, 1968, pág. 15.

(2) A. ESCOHOYADO: *Marcuse. Utopía y razón*. Alianza Editorial, 1969, páginas 23 y 26.

(3) Discurso radiado en abril de 1969 al Estado de Nueva York.

y prescindir del viejo tópico del proletariado como único agente de la revolución (4).

Nada tiene de extraño que con esta crítica contundente contra uno de los principios básicos del marxismo soviético (el proletariado como «clase dominante» y agente único de la revolución), haya encontrado éste, en el socialista libertario Marcuse, uno de sus más violentos opositores, y que las obras marcuseanas sean tabú prohibido y severamente perseguido en la Rusia comunista y países de su influencia. Marcuse propugna en la «Nueva Izquierda» una contrapolítica opuesta a todas las formas establecidas hasta ahora; una vida libre del miedo, la brutalidad y la estupidez; reeducar al hombre administrado consciente o inconscientemente a través de la manipulación masiva y tecnificada de sus necesidades (5). Y no se trata solamente en estos puntos enunciados por Marcuse de una nueva exposición teórica de principios, sino de un verdadero programa de actividad política donde se describen la estrategia, los métodos y la organización de la *New Left*: «la potencia de la Nueva Izquierda puede residir en pequeños grupos de oposición y lucha... (en que la izquierda "está dividida"), a modo de una especie de fuerza política de guerrillas en la paz concentrados —y esto lo creo de la mayor importancia— al nivel de actividades locales, prefigurando de ese modo lo que muy probablemente puede ser la básica organización del socialismo libertario, es decir, pequeños consejos de trabajadores, intelectuales y manuales, soviets —si es todavía posible usar el término y no pensar en lo sucedido con los soviets—, algo que me gustaría llamar, con toda seriedad, espontaneidad organizada» (6).

La rebelión estudiantil, el compromiso político de Marcuse o la alternativa de una nueva izquierda, son tres fenómenos en íntima y aun difusa conexión interna. Pero no olvidemos que en la agitación universitaria mundial si hay algo claro es paradójicamente el confucionismo que ha sabido crearse y que, a nuestro juicio, se cuida bien de mantener; en el compromiso político o programa de la «Nueva Izquierda» de Marcuse hay también, ya lo veremos, junto a atinadas y aceradas críticas contra la sociedad actual, no pocas y garrafales contradicciones e inconsecuencias que invalidan en gran parte su doctrina, más aceptada que profundamente conocida y fácilmente digerible. Porque nada fáciles son y llenas están de contrasentido las doc-

(4) Tomamos esta síntesis de ESCOHOTADO, pero luego veremos cómo en *Marxismo soviético* hace MARCUSE una fuerte crítica de este régimen y política soviética.

(5) A. ESCOHOTADO: Ob. cit., pág. 25.

(6) Discurso citado en la nota 3, según la recensión de la conferencia aparecida en la revista *It*, núm. 54, abril 1969, cita de A. ESCOHOTADO: Ob. cit., pág. 25, nota 17, y página 190.

trinas de las propias fuentes de Marcuse: Hegel y Freud por un lado, y Marx y Engels, por otro.

En efecto, *Eros y Civilización* es una «contribución a Freud», libro el más brillante y audaz de cuantos ha escrito hasta el presente Marcuse; es también el «más discutido» y sobre el que se funda primordialmente la difusión de nombre, y en el que Marcuse ve en el psicoanálisis una concepción total de la cultura y de la naturaleza humana. Y no obstante ser esto filosofía —como concepción del mundo y de la vida y que el subtítulo de la obra en la edición inglesa lo llama una «investigación filosófica» sobre Freud (7)—, *Eros y Civilización* no es un libro de filosofía, sino una exposición de la «metapsicología» freudiana en relación con la herencia filosófica occidental de Aristóteles a Nietzsche; es un ensayo psicológico-sociológico que pretende «desarrollar el contenido sociológico y político de las categorías psicológicas»; el tema es lo que Freud llamó «malestar en la cultura»; el conflicto eterno entre las exigencias del placer y las exigencias de la necesidad, en que Marcuse resucitando ideas freudianas, plantea la posibilidad de una civilización no represiva; si es esencial a toda cultura una represión y dominación de los impulsos naturales del hombre, y si nuestra cultura tecnológica tiene elementos capaces de promover un cambio en su estructura misma hacia formas superiores de libertad. Con ideas y hasta con palabras de Freud responde Marcuse a estos dos problemas, en el primero de los cuales la prohibición-represión estará en función de la deseabilidad («lo que ningún alma humana desea no hace falta prohibirlo»), y por lo que se refiere a saber si nuestra cultura es estable o progresiva, o inestable y llamada a una desintegración final, la idea de Freud es terminante: «...una cultura que deja insatisfecho a un núcleo tan considerable de sus partícipes y los incita a la rebelión, no puede durar mucho tiempo, ni tampoco lo merece» (8), lo cual cuadra muy bien con la radicalidad del «socialismo libertario» de Marcuse.

Por eso, para Marcuse, los conceptos y la metapsicología freudianos constituyen «una de las más grandes aventuras intelectuales de las ciencias humanas» y representan a la vez la crítica y la comprensión de la tragedia del hombre en la sociedad represiva, ya que el concepto del hombre de la teoría de Freud «constituye la acusación más irrefutable contra la civilización occidental y, simultáneamente, la defensa más impecable de esta civi-

(7) *A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston, 1955.

(8) S. FREUD: *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*, tomo II, página 1014; y *El porvenir de una ilusión*, I.

lización» (9). La psicología y el psicoanálisis presentan la conexión entre agresividad y frustración, porque Eros reprimido se transforma en energía destructiva, y sólo el despliegue de la inmensa capacidad amorosa del organismo puede detener la potencia destructiva de la pulsión de muerte. Pero esta sublimación no represiva implica, según Marcuse, una nueva idea de la razón, una racionalidad de la satisfacción, una «moral libidinosa» superior a la norma que canoniza la renuncia al placer (10). Una «moral libidinosa» responde al orden nuevo de la vida sobre el mundo, la posibilidad en que hoy se encuentra la tecnología de mitigar y hasta de superar en ciertos campos la tarea de existir. Pero, no obstante, su establecimiento es lo más opuesto a un rechazo de la sociedad industrial superdesarrollada, ya que no constituye una huida ante el sistema, sino el despliegue del sistema mismo, el hecho de hacerse contradictoria su propia contradicción entre placer y necesidad.

La sociedad tecnológica, valiéndose de los medios de información, transforma el viejo deber de producir en el nuevo y todavía más perentorio de consumir; el hombre actual consume su alienación en el delirio del consumo, al que pide cada día más, dando lugar necesariamente al nacimiento de un nuevo principio de realidad, con lo que el aplazamiento indefinido del principio del placer, puede convertirse en comienzo de una reconciliación de las pulsiones y la razón (11). Aquí las posibilidades del sentido de la cultura tecnológica que debe hacer de la riqueza de los pueblos subdesarrollados una riqueza del hombre para que éste deje de ser instrumento de la producción y el consumo impersonales, sirviéndose de todos los recursos disponibles, para superar de este modo la dialéctica de Eros y la cultura levantada sobre él, el paso de la civilización represiva hacia la cultura abierta al bienestar, para reconciliar la realidad y el placer si las tendencias superrepresivas y el principio del rendimiento a ellas vinculado pueden ser dominadas y suprimidas.

Optimismo esperanzado este que Marcuse concreta en «transformación del dolor (trabajo) en juego, de la productividad represiva en productividad libre, transformación que debe ser precedida por la victoria sobre la necesidad (miseria), factor determinante de la nueva civilización». Pero pesimismo también (que no es, sin embargo, el pesimismo antropológico de Freud) porque «los acontecimientos de los últimos años —dice seis años después— prohíben todo optimismo. Las posibilidades inmensas de la civilización industrial avanzada se movilizan más y más contra la utilización racional de sus

(9) HERBERT MARCUSE: *Eros y Civilización*, págs. 23 y 37.

(10) A. ESCOHOTADO: Ob. cit., pág. 61.

(11) A. ESCOHOTADO: Ob. cit., págs. 62-63.

propios recursos, contra la pacificación de la existencia humana» (12). Este pesimismo radical dominará a través de otro libro de Marcuse, *El hombre unidimensional* que es, para nosotros, el más interesante de sus libros, y del que luego trataremos.

En *El marxismo soviético* hace Marcuse una crítica del marxismo, atacando más que tesis fundamentales marxistas, el incumplimiento de ellas por parte del marxismo comunista y, por tanto, de la «traición» que con ello hacen a la doctrina y a las fuentes «clásicas» que son el socialismo «científico» de Marx y Engels, a los cuales permanece fiel Marcuse.

En efecto, contra el postulado marxista de la coincidencia histórica objetiva del progreso de la civilización y la acción revolucionaria del proletariado, Marcuse afirma que el socialismo «se condena a perder contacto con la realidad si insiste en disimular la tendencia a la colaboración de las clases, porque este es un hecho tan evidente como irrefutable». Pero es con ello el marxismo de las «repúblicas socialistas y de las llamadas democracias populares» deja de ser fiel a las tendencias evolutivas en el proletariado ya previstas por Engels. Y si tanto éste como Marx no admitían ningún vehículo revolucionario que no fuese el proletariado como clase, el leninismo se sirve del partido comunista como expresión de la conciencia de clase representante real del proletariado. Y si esto responde a la realidad nos lo dice bien claramente Kelsen en su notable libro de crítica *La teoría comunista del Derecho y del Estado* (13), y más recientemente el sorprendente y polémico trabajo de Djylas *La nueva clase social*, en el que distingue con irrefutable claridad y valentía lo que es el proletariado y lo que es la «nueva clase» político-burocrática que se «arrogan» la representación única de ese sufrido proletariado. Pero es que, además, si el partido puede ser el único instrumento eficaz para implantar o mantener un régimen comunista, «en tal caso no podrá atenerse a la obra de Marx y Engels», y de hecho no lo hará jamás, porque si las condiciones históricas objetivas exigen la transformación del proletariado en el beneficiario del orden socialista, pero no en su agente único y permanente, estas mismas condiciones exigen el abandono del marxismo. Esta es la primera tragedia del régimen soviético: que necesita a un tiempo ser «ortodoxo» y «heterodoxo», negándose a la vez a la ortodoxia y a la heterodoxia.

(12) H. MARCUSE: *Eros und Civilisation* (1955), edic. francesa *Eros et Civilisation*, página 169 y nueva edición en 1961 (prefacio).

(13) Véase nuestro trabajo *Falsas concepciones del Derecho. A propósito de un libro*. Madrid, 1957.

Tanto la celebrada obra de DJYLAS como la de KELSEN fustigan duramente a los que pretenden identificar la «clase dominante» y el «proletariado».

Marcuse ataca con valentía y con lógica contundente esa ambigüedad del marxismo soviético en el problema de las nacionalizaciones. Así dice que si no hay iniciativa y control de la producción desde la base, si no se descentraliza la duración del proceso productivo y se entrega a la clase obrera misma (que no es, precisamente —añadimos nosotros—, la «clase gobernante»); las nacionalizaciones no son sino un proceso técnico-político que, en definitiva, es un cambio en el modelo de la dominación, pero en ningún caso el fin de ésta. El problema —gran problema del socialismo— no consiste en abolir la propiedad privada de los medios de producción, sino en ponerlos bajo el control de los trabajadores. Y la Unión Soviética no ha puesto todavía bajo control de su cacareado prolétariado no ya algún sector productivo, sino ni siquiera una sola fábrica, una sola máquina. Lo demás es simple y puro engaño (14). Apoyado como está en un riguroso totalitarismo (aun cuando constantemente los más totalitarios gobernantes de nuestros tiempos llamen a los demás «imperialistas») a cuyo totalitarismo insisten en llamar democracia popular (no teniendo nada ni de una ni de otra), el marxismo soviético ha caído —dice Marcuse— en el empleo sistemático de un doble lenguaje y una doble política, de una fraseología que se asemeja de algún modo al estilo de Marx y Engels para caracterizar situaciones que están en abierta contradicción con su pensamiento, de un anticolonialismo exterior que pobremente encubre un colonialismo ilimitado dentro del bloque sobre el que domina.

Fuerte es, ciertamente, este desenmascaramiento soviético, y nada nos extraña que Marcuse y su obra sea rígidamente prohibida en el área comunista. Pocas veces hemos visto una crítica tan dura —la lógica y la verdad tienen mucha fuerza— que se haya hecho contra el marxismo-comunismo y, lo que es más sorprendente, esta crítica hecha precisamente por un «marxista libertario». No silencia tampoco Marcuse, al demostrar su crítica con hechos, las crisis húngara y checoslovaca («el acontecimiento más grave de la post-guerra», le llama) que confirman el trágico contraste entre ideología convertida en nueva propaganda (a la que también se adorna con un falso «pacifismo») y la práctica de unos dirigentes que no se recatan siquiera de invocar en apoyo de su totalitarismo y terror policíaco las obras de sus «clásicos», interpretados arbitraria y parcialmente por *Pravda* e *Izvestia* y el sin fin de folletos propagandísticos. Pero los hechos, invocados por Marcuse, y de los que, cada día, todos somos testigos, desmienten esa propaganda y palabrería vacía. Y estos hechos «alcanzan extremos escandalosos» en el len-

(14) A. ESCOHOTADO: Ob. cit., pág. 71, recogiendo y condensando estas críticas de MARCUSE.

enguaje de las ciencias humanas, en las que, como es sabido, tanto la filosofía como las ramas científicas soviéticas no son unas más a estudiar en el campo histórico doctrinal, sino que pretenden ser *la* Filosofía, *el* Derecho y hasta *la* Lógica, únicos modelos y paradigmas a imitar en el mundo, porque los demás están «sobrepasados». Lo que no ha podido ni pretendido conseguir ningún sistema, escuela o doctrina, quiere imponerlo el pensamiento soviético, porque «lo demás es miseria burguesa» o «imperialista» que no merecen ni la consideración histórica. Así, por ejemplo, en la *Historia de la Filosofía*, editada en Méjico, y cuyo autor es A. M. Dynnik, de sus seis volúmenes dedica el primero a todo lo anterior a Marx, y los cinco siguientes al marxismo y a la historia del movimiento obrero. El derecho a pensar se convierte en deber de «autocrítica», las publicaciones científicas europeas y americanas (desde los neotomistas hasta los neopositivistas y existencialistas —por ejemplo, Russell y Marcel—) resultan ser «basura capitalista», el psicoanálisis freudiano se considera «delirio de la burguesía imperialista» y es definido en el *Breve diccionario filosófico de la U. R. S. S.*, de 1955, como «tendencia reaccionaria idealista esparcida en la ciencia psicológica burguesa, ahora al servicio del imperialismo, que utiliza estas enseñanzas con el propósito de justificar y desarrollar las tendencias instintivas más bajas y repelentes» (15). Huelga todo comentario.

Nada extraño, pues, que un intelectual como Marcuse fustigue duramente tanto embuste y contradicciones y ponga al descubierto esa engañosa propaganda que sigue proclamando que los países socialistas, en segura armonía, devolverán al mundo, después de haber aniquilado el sistema capitalista, su plenitud. Pero el socialismo soviético —aclara Marcuse— en vez de presenciar la falta de fuentes de materias primas y la cada vez más difícil producción en el sistema capitalista, y la lucha brutal entre los países burgueses; en vez de contemplar que el socialismo soviético *suceda* al capitalismo, lo que hace es *coexistir* con él, en vez de superarlo lo imita cada vez más, y en vez de intimidarlo es progresivamente intimidado por él.

Critica también Marcuse la «moral soviética» porque todas sus manifestaciones y valores van, inexcusablemente, adjetivadas del común denominador de todo en la U. R. S. S., de «soviético». Y así, se habla de una conciencia soviética como se aplica una justicia también soviética, señalando irónicamente Marcuse cómo los valores éticos que estaban viciados en la sociedad burguesa «están a punto de realizarse en la sociedad soviética». Pero las normas morales y los órganos de su aplicación sólo son «instrumentales» y obtienen su sanción a partir de un acto externo del poder. Así —dice

(15) A. ESCOHOTADO: Ob. cit., pág. 74 y notas.

Marcuse— el trabajo en cuanto tal no es un valor, sino solamente el trabajo *para el comunismo*; la emulación lo es sólo la *socialista*, la propiedad, el patriotismo, etc., son los *soviéticos*.

En la crítica de Marcuse aparece claramente que lo que caracteriza al marxismo ruso y sus derivados políticos es la severa prohibición referida a cualquier acto de pensamiento libre. Del mismo modo, para Marcuse, la ecuación proletariado-revolucionario es una identidad que exprese el presente mundial; reunir hoy estos dos términos como si fuesen uno resulta no sólo erróneo, sino profundamente reaccionario. El error —termina nuestro autor— es el ya señalado por el propio Marx, consistente en defender en el pensamiento marxista lo caduco y lo vulgar (el fin inminente del capitalismo) en vez de mantener vivos sus análisis del trabajo y de la enajenación del hombre en el proceso de producción y consumo.

Por eso Marcuse defiende a Marx de los marxistas en su libro *Razón y Revolución*, en el que, después de declararse hegeliano (por supuesto, de la «izquierda hegeliana» de Feuerbach y Marx), pasa a exponer lo que considera vivo y fundamental en la obra de Marx, es decir, la crítica del trabajo alienado, destacando el «individualismo» de Marx cuando afirma que la abolición de la propiedad privada inaugura un sistema social esencialmente nuevo sólo cuando los individuos libres, no la sociedad, devienen dueños de los medios socializados de producción, y porque el comunismo constituye «una nueva forma de individualismo y no sólo un sistema económico diferente» (16). Para Marx, según Marcuse, el proletariado es el sujeto revolucionario, mientras que en el leninismo la clase obrera es únicamente objeto o, a lo más, el beneficiario a largo plazo de la misma (17).

En 1964 publica Marcuse un extenso y sistemático ensayo, *One Dimensional Man, Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, del que se han hecho traducciones a varios idiomas. En esta obra se propone Marcuse —y esto es agudamente subrayado por A. Escotado— contestar a las dos preguntas fundamentales planteadas al intelectual moderno por su mundo: ¿desde qué bases es posible elaborar una crítica de la cultura y de la sociedad?; y ¿hasta qué punto tiene sentido hablar hoy de «alternativas históricas» en las sociedades industriales avanzadas? En este libro, para nosotros el más denso y profundo de Marcuse, es donde su autor lanza su programa de «protesta» y «revolución» contra una sociedad libre e industrial

(16) H. MARCUSE: *Reason and Revolution*. Nueva York, 1963, págs. 248, 283; y A. ESCOTADO: Ob. cit., pág. 87.

(17) Aquí insiste MARCUSE en una de las acusaciones fuertes ya formuladas en el *Marxismo soviético*.

avanzada en la que reina la pobreza, y la paz —esperanza de todos— no es posible; en la que la libertad económica o política no significa sino liberación de la economía y la política; en la que «la ley de la racionalidad tecnológica —que es la liberación del quehacer servil del hombre— está sujeta al dominio que perpetúa aquella necesidad, cuya superación debería posibilitar», porque esa sociedad industrial avanzada mantiene su estructura represiva con la creación, cada día más creciente, de necesidades de consumo a las que, por otra parte, parecen ajenas las demás necesidades, y en ella los individuos devienen «unidimensionales» al ser absorbidos por aquellas estructuras y necesidades, quedando su dimensión interior del espíritu «pulverizada» en el proceso de asimilación de los controles sociales, y la conciencia infeliz y la miseria social son satisfechas con la posibilidad de consumir. Todo pensamiento que no se confine a una orientación práctica inmediata está condenado por la filosofía de esa sociedad, el neopositivismo pragmatista, «la filosofía unidimensional» que se manifiesta como la canonización teórica de la sociedad industrial, y sus posiciones coinciden con las necesidades de la propaganda omnipresente. Los medios de comunicación de masas más que instrumentos educativos son agentes de una sistemática deformación del intelecto. Los términos revolución, democracia, paz, educación, «carecen hoy de sentido»; los pueblos y regímenes políticos más opuestos reclaman esos vocablos como definición de su sistema; «en nombre de la libertad de expresión se amordaza a los intelectuales», con el lema triádico «libertad, igualdad y fraternidad» se cometen los mayores atentados contra las tres; tropas soviéticas ocupan un país socialista-comunista «para restablecer el poder policíaco con la justificación de salvaguardar la dignidad del pueblo checo». Dura y certera crítica esta de Marcuse.

Este es el cuadro realista que presenta Marcuse de la actual sociedad en la que el hombre «unidimensional» es un verdadero lunático que únicamente obedece los *slogans* personales y trabaja con ahínco en su propia destrucción, su ley de la oferta y la demanda arraiga en el núcleo mismo del intelecto, que se compra y se vende a módico precio, al contado o a plazos, en vivo o por correspondencia; este es el tráfico de la pseudocultura que suministra a sus destinatarios lo justo para que se crean cultivados sin serlo, para que no alcancen a asimilar lo recibido comercialmente como sustitutos de la verdadera formación, porque aquí la industria de la cultura debe luchar por su supervivencia, y esta supervivencia se define en los términos de perpetuación de la barbarie. En otros términos, dirá T. W. Adorno: «la industria cultural crea una necesidad pseudoculta (biografías noveladas..., saldo de ciencias enteras, etc.)... y la alegre y despreocupada expansión de la formación en las condiciones vigentes es, de modo inmediato, una y la

misma cosa que su aniquilación» (18). La pseudocultura es, en este cuadro presentado por Marcuse y Adorno, la cultura convertida en desprecio al espíritu, la transformación del socrático «conócete a ti mismo» en el paranóico «conozca usted los misterios de la ciencia», y este proceso no sólo arruina la mente de su consumidor, sino la creación intelectual en el sentido más riguroso de la palabra. Es esta la denuncia que hace recientemente M. F. Sciacca, en su libro *L'oscuramento dell'intelligenza*, de la falsa cultura que revela la crisis del Occidentalismo (19). Los esquemas de asimilación y producción de cultura son tan burdos que la industria enquistada sobre ellos perpetúa el conformismo y el inconformismo. Más que nunca crece el abismo entre la inteligencia libre y el mercado donde los espíritus se cotizan al modo de los valores bursátiles. Si la cultura —dice Marcuse— no era antes de nosotros un bien de «este» mundo, actualmente es un bien de *este* mundo, se encuentra al alcance de todo curioso. Por otra parte, los adelantos técnicos posibilitan una fácil comunicación entre los hombres y un evidente bienestar exterior. El hombre unidimensional es un animal manipulado; es el sistema en su conjunto lo que convierte al hombre en siervo de su propia riqueza, es poseído por aquello que posee, y si la sociedad industrial avanza, cuenta con incalculables posibilidades de elevar la condición humana, de algún modo estas posibilidades son empleadas de modo sistemático para los fines más opuestos a este objeto fundamental. Esta sociedad, según Marcuse —si se exceptúan los disturbios estudiantiles y de las minorías étnicas más oprimidas— es un colectivo fosilizado donde la oposición se limita a querer un cambio en las personas de sus dirigentes. En el mismo instante en que la civilización tecnológica ha elevado el nivel de vida y promovido la pseudocultura, comienza un movimiento regresivo donde lo exigible nadie lo demanda, y lo puramente accesorio se convierte en necesidad primaria. Aquí es donde la doble dimensión del hombre es aniquilada y surge en su lugar la unidimensionalidad que, al igual que la pseudocultura, provoca en sus destinatarios no sólo la barbarie de creerse elevados en su condición social, sino de disfrutar con el espíritu vulgarizado, la propaganda puramente comercial condiciona cuidadosamente la demanda del sujeto, atacando lo que en él habría de libre y espontánea decisión de su necesidad. Arrancar a este sujeto de la miseria en la cual ni siquiera sospecha vivir, exigiría una «redefinición de

(18) T. W. ADORNO: *Sociología*, Madrid, 1966, pág. 243, y cita de A. ESCOHOTADO: Ob. cit., pág. 102-103.

(19) MICHEL FEDERICO SCIACCA: *L'oscuramento dell'intelligenza*, Milano, 1970, especialmente en la parte segunda dedicada a la «tecnocracia o los fuegos fatuos del Occidentalismo.»

las necesidades», devolviendo al deseo humano su fundamento, pero esto equivaldría a enfrentar a la civilización tecnológica con su propia irracionalidad tan cuidadosamente adornada de eficiencia y sentido común, que Marcuse designa con ironía como «catástrofe de la liberación» a la que el autor dedica el capítulo IV de *One Dimensional Man*.

El hombre «unidimensional», nacido de la manipulación y necesitado, a su vez, de piedad, aterrado ante todo lo que de libre y superior hay en la condición humana, es un paranoico anti-utópico, y no por lo que hay en la utopía de conformidad, sino precisamente por aquello que tiene de crítica al presente estado de cosas. Este hombre, incapaz de exigir y gozar cualquier progreso verdadero de su espíritu, huye aterrado del fantasma de su propia liberación posible, de esa *catástrofe de la liberación*, porque la autonomía y la espontaneidad son para él peligros. Lo que el hombre unidimensional lleva dentro es el puro exterior de sí mismo: el «se dice» y «se hace» (que es, en idénticos términos, la vida «inauténtica» de Heidegger), jamás el «yo hago» y el «yo digo»; lo pronunciado y llevado a cabo es siempre lo pronunciado y llevado a cabo por «otros», y así la existencia del individuo aparece en la forma desnuda del reflejo; cuando habla lo hace impersonalmente, y cuando escucha es esta impersonalidad quien oye en él. La sociedad opulenta y mecanizada ha logrado lo que ninguna otra ha logrado de la historia: resolver el conflicto entre el deseo y la necesidad pulverizando el deseo, dando nacimiento a un nuevo esclavo que no sólo pide emancipación, sino que desconoce su propia esclavitud.

La crítica dura que hace Marcuse de la cultura contemporánea y de la civilización industrial avanzada —subraya acertadamente Escohotado— «ni se ocupa de hacer patente el complejo devenir en virtud del cual la sociedad anterior se ha transformado hasta adquirir su actual configuración, ni pretende tampoco expresar en conceptos esta naturaleza». Leyendo a Marcuse, el lector en vez de saber qué es la civilización industrial avanzada, resulta informado de lo que *debe* y *no debe* ser, y esto habrá de deducirse de aquello que ha llegado a ser. Marcuse, no obstante su declarada devoción a Hegel, es poco hegeliano en sus procesos dialécticos, y busca síntesis superadoras sin el paso obligado por las antítesis de sus tesis dogmáticas y gratuitas no pocas veces, pasando con frecuencia de lo «utópico» a lo «crítico», perfectamente ajenos entre sí, como se ve en Marcuse al lado de profecías de destrucción otras de salvación aisladas entre sí. Esta fragmentación interior que disocia el pensamiento crítico y el pensamiento utópico revela hasta qué punto se halla lejos de Hegel (20). Sin embargo, esa escisión entre la racio-

(20) A. ESCOHOTADO: Ob. cit., págs. 182-83.

nalidad del fin incumplido (el elemento utópico) y la irracionalidad del resultado (el elemento crítico) constituye el núcleo del pensamiento de Marcuse, pues la felicidad prometida y la desventura presente, no se compenetran recíprocamente, sino que se oponen.

Con todo, termina su enjuiciamiento crítico. Escotado, la reflexión de Marcuse sobre la sociedad contemporánea es probablemente el primer signo o indicio, rudimentario aún, de lo que puede y debe hacer el pensador del tiempo presente (21).

Marcuse, después del juicio crítico acerca de la sociedad tecnológica, resume sus conclusiones, comprometiendo a la filosofía de hoy en un análisis de los inviolables hechos del neopositivismo y la propaganda, debiendo demostrar que su racionalidad crítica «es superior a la del orden dominante, en el doble sentido de preservar y mejorar los logros productivos de la civilización y ofrecer mayores posibilidades para la pacificación de la existencia dentro del marco de instituciones que ofrezcan más oportunidades para el libre desarrollo de las facultades humanas» (22). Pero las esperanzas de un cambio parecen estar de antemano condenadas al más absoluto de los fracasos, porque por un lado el capitalismo con la hegemonía mundial de las sociedades industriales avanzadas, cuyo imperio de pseudocultura y explotación, tanto interior como exterior, crece sin cesar; y por otro lado, los países «socialistas», las llamadas democracias populares, vinculadas necesariamente al sistema soviético, permanecen lejos de sus fines primitivos. En otros términos, porque capitalismo y comunismo «avanzados» se alían, según Marcuse, en la preservación del *statu quo* dominante, y la protesta contra formas inhumanas, estériles y embrutecedoras de organizar la vida resulta doblemente utópica. Este pesimismo de Marcuse, para quien la idea de la «liberación» de posibilidades ya no expresa adecuadamente la alternativa histórica; y para quien «la teoría crítica de la sociedad no posee conceptos que puedan saltar el abismo entre el presente y su futuro», por lo que debía «permanecer silenciosa» sin prometer nada ni alcanzar el éxito, conduciría, «si pretende ser leal a aquellos que, sin esperanza, han dado y dan su vida por la Gran Negativa». Así termina, con este cuadro sombrío y sin esperanza, su libro *One Dimensional Man*.

Pero en vigorosa antítesis dialéctica Marcuse va a saltar de este «silencio» y «Gran Negativa» a una terminología mucho más audaz y esperanzadora: con programas de acción positiva. Tal es el contenido de su libro posterior *An Essay on Liberation*, en versión inglesa y simultáneamente (ambos en

(21) *Ibid.*, pág. 187.

(22) H. MARCUSE: *One Dimensional Man*, pág. 220.

1969) en edición francesa con el título *Vers la Liberation*. En este libro termina, por ahora (porque no consideramos aún concluidas las etapas del pensamiento de Marcuse) la trayectoria que ha seguido desde sus lejanas *Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico* (1928), *La ontología de Hegel y la fundamentación de una teoría de la historicidad* (1932), pasando por *Razón y Revolución*, *Hegel y el nacimiento de la teoría social*, y los dedicados al marxismo: *Marxismo liberatorio* y *Marxismo soviético*. En este recorrido refleja Marcuse la recepción e influencia de la filosofía clásica alemana, y sin esa tradición no se explicaría la obra de Marcuse o ésta quedaría reducida a una fácil protesta sin mayor sentido. Esta influencia de las fuentes filosóficas alemanas es subrayada, como veremos en la última parte de este trabajo, por López Calera, sobre todo refiriendo el pensamiento de Marcuse al de Hegel. Y Marcuse —dice de él G. Girardot— «transformó» a Marx a partir de los contenidos revolucionarios absolutos de Hegel, y puso de relieve en Heidegger las dimensiones histórica y revolucionaria; asimismo, «transformó» a Freud y lo libera de las interpretaciones negativas de su confusión con Jung. En *Eros y Civilización* vuelve Marcuse a Freud «al revés» sobre la base de sus propias tesis y formula sus ideas de la liberación de toda represión, sobre todo de la represión sexual. Así llega Marcuse a su *Hombre unidimensional*, y a medida que su crítica a los valores de la sociedad industrial va radicalizando y en la que va acentuando la exigencia de liberación, de negativa de las represiones, Marcuse va abriendo paso a una nueva «transformación» de la herencia filosófica alemana: la de Nietzsche. Tal es el punto a que ha llegado en su *Ensayo sobre la liberación* (23). En Marcuse se acumulan las exigencias de esas filosofías: del «reino de la libertad» (Hegel), de la felicidad de una sociedad sin clases (Marx), de la liberación de todas las represiones y de una natural valoración del eros (Freud), de una praxis liberadora fundada en una «radical transformación de los valores» (Nietzsche), de un rechazo de la técnica como instrumento que oprime y niega lo humano (Heidegger). Marcuse reactualiza estas exigencias liberales y humanas de esta filosofía clásica alemana y anuncia sus pretensiones de cumplimiento. Quiere vivamente hacerlas pasar de la «teoría» a la «praxis». Esto va a intentar en este último libro, *Ensayo sobre la liberación*.

Ensayo sobre la liberación es una violenta presentación programática, precedida de la acentuación del cuadro negativo de la sociedad represiva, para lanzar la amenaza de «nuevas fuerzas» cuyas oportunidades actuales «sería imprudente sobreestimar», las que mediante la «revolución contra aquellos

(23) RAFAEL GUTIÉRREZ GIRARDOT: «Filosofía y revolución en la obra de Herbert Marcuse», *Índice*, núm. 261, enero 1970, pág. 29.

que no han hecho la revolución», habrá de «librar un combate cuyo discurrir será tan largo como penoso»; como medios son «indispensables la acción directa y la desobediencia civil» (24). Porque la ley y el orden sólo pueden exigir obediencia en la medida en que se someten ellos mismos a los valores que representan. Aparecen hoy valores y fines nuevos que, «resistiendo al poder de explotación masiva del capitalismo de los monopolios, rechazan sus realizaciones, por agradables y liberales que puedan ser». Se impone a la teoría crítica de la sociedad la tarea de «reflexionar de nuevo sobre las perspectivas de aparición de una sociedad socialista cualitativamente diferente de las sociedades existentes, de redefinir el socialismo y sus condiciones de posibilidad» (25).

Marcuse es un «inconformista» que lo mismo reparte palmetazos contra el capitalismo y la sociedad o civilización industrial avanzada que, como hemos visto, hace las críticas más violentas contra las «deformaciones del marxismo» que está llevando a cabo el comunismo soviético. Como Marcuse, también en nuestros días mantiene una postura de «inconformismo crítico» (como él lo llama) el notable filósofo francés Garaudy, respecto a la disciplina y a la política del partido comunista con relación al inmovilismo de las estructuras burguesas. Proclamando una radical negación de la realidad dominante, las colectividades denuncian las promesas incumplidas por ese orden vinculado al principio del rendimiento y a la explotación manteniendo vivo el espíritu de una cultura resuelto a «instaurar una civilización que no labore por su embrutecimiento y en la cual sean los sujetos, todos y cada uno en particular, el fin único y absoluto de los progresos de la técnica y el bienestar». Todavía —afirma Marcuse— estos grupos (étnicos y universitarios) aunque aislados y hasta contrapuestos entre sí han sido capaces de «despertar el espectro de una revolución que considera secundarios el desarrollo de las fuerzas productivas y el crecimiento del nivel de vida, dirigiéndose, ante todo, a una solidaridad real de la especie humana, a la eliminación de la pobreza y la miseria más allá de toda frontera nacional y de toda zona de interés, a la construcción de la paz» (26). «Bello programa, ciertamente, es este que Marcuse encomienda a esas "minorías" universitarias y étnicas», pero no parece que los medios que el propio Marcuse propugna y que sus admiradores siguen sea el más propicio y adecuado para tan nobles fines. Testigos somos todos de ello.

Esta revolución «salvadora» implica para Marcuse nuevas categorías, mo-

(24) H. MARCUSE: *Vers la Liberation*, pág. 94.

(25) H. MARCUSE: *Ibid.*, págs. 7 y 9.

(26) H. MARCUSE: *Ob. cit.*, pág. 10, cita de A. ESCOHOTADO: *Ob. cit.*, pág. 135.

rales, estéticas y políticas, que pongan de manifiesto la traición y el vacío inherentes a los tradicionales modos de contemplar lo individual y lo colectivo; la construcción de una sociedad capaz de promover la ciencia y de comprender que las leyes económicas y los imperativos de la técnica «son nombres puestos por los hombres para designar difusamente su propia insolidaridad y obstinación en la desdicha», porque la construcción de esta sociedad «requiere una nueva conciencia humana». La oposición debe comenzar comprendiendo la paradoja en la cual se encuentra inmersa: combatir a una sociedad próspera y eficaz en su funcionamiento. Y porque la tecnocracia aparece como el instrumento que sostiene y perfecciona el sistema de dominación, la revolución propugnada por Marcuse, «debe subordinar la técnica y la tecnología a los fines de los hombres libres, y en este sentido se tratará de una revolución contra los tecnócratas» (27).

Como vemos, un programa de «acción» y acción violenta, pero, como tantos han significado al propio Marcuse, de signo negativo, lo cual cuadra muy bien a su anarquismo. Primero, destruir, negar, oposición, pero sin construir nada concreto, sin negar la negación que, en buena dialéctica hegeliana (a la que Marcuse quiere ser fiel) es en lo que consiste la afirmación: sin oponer a la oposición una síntesis superadora. Según Marcuse y su soflama programática, la ineficacia, la resistencia al trabajo, la negligencia, la desintegración, evitando la organización centralizada y burocrática de tipo comunista, son otros tantos factores de la revolución que «tiene una parte importante de espontaneidad y hasta de anarquismo». Solamente así «manifestará el hombre esa necesidad de ser libre y esa alegría en la libertad que debe preceder a la liberación».

El docto profesor Escotado hace en su libro, en un epílogo final, atinadas observaciones sobre el pensamiento y la obra de Marcuse. También nosotros hemos hecho, sobre la marcha, muestras críticas que resumiremos al final. Pero —nos preguntamos—, ¿ha dicho Marcuse su última palabra?

Casi simultáneamente al libro de Escotado aparecía el estudio de N. López Calera, «Filosofía de la negación y crítica social en Herbert Marcuse» (REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS, núm. 167, 1969, págs. 69 y sigs.). En este cuidado trabajo del profesor granadino, éste dice que 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». Porque, en efecto, el pensamiento de Marcuse «se encuentra dentro de esta crisis contemporánea y representa un dato muy significativo de una de las posturas tomadas al respecto»: la postura escéptica de un negativismo revolucionario, que

(27) H. MARCUSE: Ob. cit., pág. 78.

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». Es esto el negativismo sistemático o nihilismo de que venimos hablando nosotros a través de estas páginas, en cuya posición no busca Marcuse una síntesis superadora de contrarios, sino que este negativismo revolucionario marcusiano es una «contra-amenaza» contra las «amenazas» que suponen las injusticias de la sociedad actual. Marcuse es un reaccionario contra la situación actual si bien su crítica social va dirigida principalmente contra la negación de la libertad individual que supone o implica, según él, la sociedad contemporánea: la sociedad tecnológica, industrial y avanzada está destruyendo al hombre en su individualidad y libertad. Fuertemente influido por Hegel, Marx y Heidegger, Marcuse exalta la libertad individual y condena como «inauténtica» (según frase heideggeriana) la vida del hombre «caído» en el «se» de lo que hacen los demás en una sociedad de consumo de la que no puede escapar el hombre, ninguno, y hace de él el hombre «unidimensional». Su «marxismo libertario» va más allá de la libertad de Hegel y de la superación de la «alienación» marxista, sobre todo en la interpretación que le está dando el comunismo soviético contra el que tan violentamente arremete Marcuse.

La revolución propugnada por Marcuse como reacción contra la situación presente de injusticias es, según acertadamente aprecia L. Calera, una «revolución total y permanente» como único instrumento de cambio social contra cualquier situación que se considera inadmisibile. La revolución total considera que son tan graves los males existentes que no cabe solución dentro del sistema (28). No se trata entonces de sustituir la situación actual por una situación mejor, el sistema presente por otro, sino de destruir todo lo que hay. Llámase por eso a esta postura de Marcuse un *negativismo revolucionario* o un nihilismo social-político absoluto; es una actitud escéptica porque no se cree en ninguna solución dentro de la situación presente, y es fatalista porque considera que la pura destrucción o negación es capaz de conducir a una época 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.» Si el pensamiento y las obras de Marcuse, tan leídas y celebradas en los círculos universitarios más avanzados (sobre todo su monografía *Repressive Toleranz*), y son tomados hoy como bandera ideo-

(28) Este es, a nuestro juicio, un grave error de MARCUSE pensar que no es posible siquiera intentar la solución «dentro» del propio sistema.

lógica de una revolución y reacción violenta contra las amenazas de la sociedad contemporánea, «hay que reconocer también que la obra de Marcuse, como una auténtica contra-amenaza, es otra amenaza nacida al socaire de otras anteriores. En su filosofía de la negación y su crítica social ha ido demasiado lejos, teniendo, como tienen, elementos de indudable acierto» (29).

Muy atinada y contundente es esta crítica de L. Calera, pero no se crea por ello que todo es negación y nihilismo en Marcuse. Parece que con la crítica social que Marcuse hace, dura y descarnada, contra la sociedad presente, a la que considera negadora y represiva de la libertad individual, su filosofía ha terminado. Sin embargo, «hay un Marcuse más profundo que el de *Repressive Toleranz*, un Marcuse filósofo».

Creemos, con Escotado y López Calera, que Marcuse no es un oportunista halagador ni ha escrito *para* la revolución universitaria, sino que de él han hecho los estudiantes una bandera de sus confusas pretensiones en las que predomina, si no en exclusivo, el carácter negativo: los «anti», la «protesta», la «destrucción», la «revolución», sin preocuparse tanto de ver con qué sustituirían lo existente que es «radicalmente malo» y no les gusta. Hay entre Marcuse y la revolución universitaria una coincidencia ideológica bien explotada por uno y otros. Marcuse, diríamos, se deja querer por el ambiente y, consciente o inconscientemente, le está alentando. Pero lo que acaso no han comprendido sus ruidosos seguidores universitarios jóvenes es que lo que Marcuse pretende tan sólo es criticar la sociedad, y no solamente la capitalista (y esto acaso es menos conocido, y bien seguros estamos que si los que leen *Repressive Toleranz* y *Reason and Revolution* leyeran también *Soviet Marxism* se convencerían de esta afirmación nuestra y —tampoco creemos equivocarnos— serían menos entusiastas de Marcuse.

Lo cierto es que el Marcuse actual y de moda es un filósofo profundo, y como la base de su pensamiento filosófico se encuentra, principalmente, en Hegel, lo mismo que en Hegel hay al lado de geniales aciertos muy grandes errores, así también ocurre en Marcuse. Pero es ya un lugar común la afirmación de que en toda filosofía se encuentra algo de verdad y no son una excepción la hegeliana y la de Marcuse. Claramente ubicado éste en el marxismo, forma, por ello, en la izquierda hegeliana, y de Hegel toma su dialéctica de la negación (aun cuando no siempre sea fiel a ella), subrayando el momento antitético y no pensando tanto —como hacía Hegel— en buscar en la síntesis no sólo la composición armónica de contrarios, como la superación de tesis y antítesis que, por eso, se convertía en nueva tesis que postulaba

(29). NICOLÁS LÓPEZ CALERA: «Filosofía de la negación y crítica social en Herbert Marcuse», en REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS, núm. 167, págs. 76 y 79.

un nuevo proceso dialéctico en la eterna inquietud de la Idea, con lo cual Hegel, el filósofo de la identidad entre lo real y lo racional y el de la razón y una razón absoluta, conduce su sistema, paradójicamente, al irracionalismo.

En su aplicación a la *praxis* revolucionaria le interesa más a Marcuse el aspecto negativo de la filosofía hegeliana, y también, para él, la verdad, 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 viceversa: si esa fuerza de contradicción, oposición y negación de la razón se reprime, la realidad se mueve según sus leyes y desarrolla su fuerza represiva sin estorbo del espíritu, y si la razón toma otra postura en su consideración de la realidad, la misma realidad desarrolla, asimismo, su fuerza represiva. Es la interpretación, o mejor, la aplicación un tanto unilateral que hace Marcuse en *Razón y revolución*, de la dialéctica hegeliana a través de Marx y que más conviene a una posición revolucionaria que, en su aplicación a la *praxis* histórico-social se encomienda como tarea, negadora de lo social existente, a la nueva «clase dominante»: el proletariado. Y que ha encontrado eco en la juventud universitaria por lo que tiene de crítica de la sociedad actual, «que no les gusta», y que ven en Marcuse un teórico de sus inquietudes revolucionarias. En el principio hegeliano de la identidad entre lo real y lo racional, encuentra la filosofía negativa de la izquierda hegeliana-marxista el principio de la revolución, como consecuencia de una dialéctica en cuyo proceso la «astucia de la razón» y las fuerzas escondidas de la realidad desenvuelven sus energías de negación.

No es extraño, con estos presupuestos filosóficos, el enjuiciamiento que hace Marcuse de la sociedad contemporánea, con su tecnología, su industrialización y sus estructuras en las que, sobre todas las injusticias, es la mayor la represión de la libertad que constituye su irracionalidad. Pero es de significar que esa represión de la libertad —que es anulación del individuo— no es, para Marcuse, una utilización del terror o de la fuerza como ocurre en los sistemas totalitarios, sino que el poder de represión de la sociedad actual se realiza mediante «una coordinación técnico-económica no terrorista que opera a través de la manipulación de las necesidades por intereses, creados que el hombre unidimensional no puede superar porque, como todos, está alienado dentro del sistema (30). En esa represión social de la libertad está también la represión sexual, que no es sino un aspecto de la represión intelectual, de la que ha de «liberarse» al individuo lo mismo que de aquellas falsas necesidades de la sociedad de consumo, porque «hay que ir en

(30) H. MARCUSE: *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Méjico, 1968, págs. 25 y 28, cita de N. L. CALERA, pág. 84.

busca de una civilización no represiva del instinto». Y como la liberación instintiva e intelectual es, para Marcuse, una cuestión política (porque las categorías ideológicas y psicológicas son categorías políticas), de aquí que el propio Marcuse y sus jóvenes seguidores «protesten» contra esta sociedad que impide injustamente la libertad del individuo, condiciona sus necesidades y sus más fuertes instintos. Por eso ve Marcuse en los estudiantes «las minorías militantes que pueden articular las necesidades y las aspiraciones de las masas silenciosas» (31).

Si Marcuse y sus seguidores —subrayamos nosotros— no olvidaran que esa libertad «liberada» que a toda costa proclaman y propugnan sin que, por otra parte, nos digan cómo será en su aspecto positivo (la libertad no es negación de libertades sino afirmación, porque sólo para una cosa no es libre el hombre: para dejar de serlo, y la libertad es «elección» y «decisión» en su propia terminología) no es, ni puede ser, absoluta —porque no es absolutamente libre quien no es absolutamente—, no se encontrarían ante el callejón sin salida de una libertad que, por pretender estar «liberada» de todo, cae en otras servidumbres. Llegar a una auténtica libertad, liberada de la moral, la economía, la política y la opinión de los demás, es deshumanizar al hombre, caer en una esfera irracional e imaginaria mucho mayor que la que pretenden evitar; sería racionalizar lo irracional que es, precisamente, lo que Marcuse combate de la sociedad actual.

Pero esa liberación radical propugnada por Marcuse no puede hacerse por evolución o reformas dentro del sistema, ni tampoco por las formas tradicionales de protesta. La libertad y la liberación del hombre exige la destrucción o desintegración del sistema social existente. No sin razón se llama a sí mismo Marcuse «marxista libertario», porque eso representa su pensamiento: un anarquismo revolucionario, o mejor, una revolución anarquista.

Su acusado escepticismo negativo no le impide por eso reconocer la existencia en la sociedad actual de su carácter democrático y, por consiguiente, la existencia de la libertad y de tolerancia de la «oposición» sin las cuales no es pensable la democracia. Pero ni esa democracia ni la libertad y tolerancia que concede la sociedad son auténticas según Marcuse. En primer lugar, porque las estructuras y las falsas necesidades del sistema social y económico «aprisionan al hombre en su unidimensionalidad» con ausencia de verdadera libertad. La tolerancia es falsa tolerancia, tolerancia «represiva» que encubre un sistema de servidumbres. Y la «oposición» es un juego que sirve al sistema dominante no para destruirlo, sino para conservarlo. «La

(31) *L'Express*. Entrevista con H. MARCUSE, núm. 2 (1968), pág. 112, cita de L. CALERA, pág. 86 y nota 22.

auténtica libertad del hombre consiste en la propia autodeterminación, en la liberación de toda determinación ajena, de toda condición y, en general, de toda alienación.» Y, contra la tolerancia «represiva», Marcuse propone una tolerancia «subversiva», liberadora, que sea incluso intolerante con las fuerzas represivas. Pero es curioso que el «tolerante» y «liberalizador» Marcuse no se recate en afirmar: «La tolerancia liberadora llegaría a significar intolerancia con los movimientos de derechas y comprensión con los movimientos de izquierdas» (32). Tolerancia discriminatoria llamaríamos esto. Con esto lo que lógicamente Marcuse conseguiría era un cambio de signo de la intolerancia: a la intolerancia «represiva» que combate, por falsa tolerancia, sucedería la tolerancia «subversiva» que es realmente una intolerancia partidista y unilateral.

No comprendemos, a la verdad, cómo puede llamar «tolerancia» a la intolerancia *a priori* con los movimientos de derechas. Pero no es nueva esta postura marcuseana: ya el liberalismo no se recataba en proclamar la libertad «suya» mientras era intolerante —radicalmente intolerante— con la libertad de los demás.

Las últimas consecuencias que se derivan de la doctrina de Marcuse y que más que él mismo han sabido barajar sus partidarios; las premisas que sobre la sociedad y el hombre ha sentado Marcuse, conducen a la negación y a la revolución. Porque la protesta radical, aquilata L. Calera, «tiene un sentido para Marcuse: la destrucción..., la pura negación». Sin embargo, Marcuse hace protestas de que no es anarquista porque no puede imaginar cómo se puede combatir una sociedad que está movilizada y organizada en su totalidad contra todo movimiento revolucionario, contra toda oposición efectiva; «yo no veo —dice en una entrevista concedida a *L'Express* hace dos años— cómo se puede combatir una tal sociedad, una tal fuerza concentrada, fuerza militar, fuerza policíaca, etc., sin alguna organización» (33). Sin embargo, la negación de la negación de la dialéctica hegeliana y su fuerza, es la antítesis superadora y esta lógica consecuencia no la vemos en Marcuse. Protesta, no obstante Marcuse, de no ser un nihilista afirmando que ni implícita ni explícitamente «ha postulado una política sostenida por el placer de la destrucción». Pero si no defiende Marcuse la destrucción por la destrucción (como hacen muchos de sus «protestatarios» seguidores), sí, en cambio, considera que la destrucción total del sistema (porque las destrucciones parciales

(32) H. MARCUSE: *Repressive Toleranz*, edic. cit., pág. 120, ap. L. CALERA, pág. 88 y notas 27 y 28.

(33) *L'Express*, núm. 2 (septiembre 1968), pág. 104, citas de L. CALERA, pág. 90 y nota 35.

serían insuficientes) es indispensable como la única solución de la situación insostenible en que nos encontramos.

Sin duda pensamos que, un poco asustado de las consecuencias a que le conducen sus principios, se ve Marcuse a veces en una posición vacilante, queriendo «aprovechar toda posibilidad de trabajo, de educación y de aclaración dentro del marco de lo existente, toda posibilidad de imponer y de conseguir reformas». Pero esto, opinamos con López Calera, resulta un contrasentido en el pensamiento de Marcuse si se tiene en cuenta que, para él, las soluciones dentro del «sistema» estarán taradas por el mismo y se realizarán en su «servicio» (34). Por eso, aunque Marcuse sea poco marcusiano consigo mismo, debiera reconocer que su protesta está también dentro del «sistema»; que su obra y su pensamiento no están desligados de esa sociedad que combate y que necesita ser negada radicalmente porque lo que no debe ser no puede ser, y por ello se hace necesaria la destrucción y la negación.

Este es el fin insoslayable al que llega, porque no puede menos de llegar Marcuse. Pero, ¿por qué medios ha de irse a esa destrucción? Porque toda destrucción violenta supone fuerza y violencia. En un relativismo ético nominalista encuentra el espíritu maquiavélico de Marcuse la solución. Lo bueno o malo de los medios estará determinado por los fines. En su trabajo *Ethik und Revolution* expone Marcuse sus ideas a este respecto afirmando una ética de la situación histórica porque de las circunstancias históricas dependerá únicamente la validez de las normas morales y su sanción. «La relación de medio a fin es el problema ético de la revolución. En cierto sentido, el fin justifica los medios..., el fin legítimo, el único fin legítimo (el progreso humano y la libertad), exige la creación de circunstancias que facilitarán y favorecerán 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 (35).

Como vemos, y agudamente señala L. Calera, «el final de esta teoría es la *praxis*». Así, lo era en el *sic volo sic jubeo*... cesarista romano; así lo era también en el pragmatista Maquiavelo y lo ha sido, y sigue siendo, en los totalitarismos contra los que, por otra parte, arremete Marcuse. Es un modo muy original de querer defender la libertad aniquilando, si es preciso, la de los demás. No es extraño, pues, que esta doctrina disolvente y anárquica haya encontrado la mayor aceptación entre una «moral de la situación» y

(34) N. L. CALERA, pág. 92.

(35) H. MARCUSE: *Ethik und Revolution*, pág. 146, cita de L. CALERA, pág. 94 y nota 47.

una «protesta» en las que el relativismo y subjetivismo tienen su máxima expresión. Unas teorías como las marcusianas no sólo han explicado sino justificado los movimientos revolucionarios más extremos y Marcuse se ha convertido en el teórico de las inquietudes revolucionarias que no son otra cosa que medios, ya justificados *a priori*, para el fin que los exige y postula en una relación dialéctica.

Por eso el juicio que a L. Calera (y a nosotros, por supuesto) merece la obra de Marcuse «tiene que ser negativo». Y esto porque, aparte de sus prejuicios o presupuestos, «por los mismos fallos y errores intrínsecos de sus teorías», y «porque su filosofía social y su antropología son irreales y las distintas partes de su teoría se contradicen entre sí» (L. Calera, pág. 95).

Pero también en Marcuse encuentra L. Calera, como valores que necesitan ser reconocidos, su inconformismo, su radicalidad y su sinceridad que, ciertamente, no son disimulados por Marcuse. No le gusta la sociedad que vive, de aquí la radicalidad de sus posturas y soluciones de cuya sinceridad no nos atreveríamos a juzgar si tenemos en cuenta que se dirige principalmente a los universitarios, europeos y americanos, y éstos no ocultan sus ideologías políticas bien conocidas.

Sin embargo, los grandes fallos de Marcuse están en las contradicciones intrínsecas de su propia filosofía. Son fallos metafísicos, antropológicos y sociales. Y es el propio fallo situacional que Marcuse no ha querido ver, o mejor del que no ha podido sustraerse. Aborrece el sistema y niega que «dentro del sistema» pueda encontrarse soluciones a sus males, sin pensar que él también vive en el «sistema» y del «sistema», sin darse cuenta de que las soluciones de «liberación» del hombre, que propone, son también unilaterales como las parcialidades que quiere combatir. Claro que este encadenamiento del sistema y de la sociedad industrial de nuestros días, este inútil huir de la historia y del presente es la causa de su absoluta y radical negación de lo existente. Y esta negación total asegurará que no habrá nada, ni bueno ni malo, ni justo ni injusto. Un escepticismo radical, gnoseológico y moral. Este es el fallo metafísico de Marcuse y también su error antropológico, porque el hombre preferiría siempre quedarse con el ser, aunque sea limitado, que con la pura nada de la absoluta negación.

Lo mismo ocurre con la sociedad actual. No todo es malo en la actual sociedad. Y, sobre todo, no es tan malo que no pueda mejorarse sin destruirlo previamente. Pero es que, además, la sociedad industrial avanzada —causa de todos los males para Marcuse— si ha encadenado al hombre actual también le ha salvado en muchos aspectos. Ni la razón ni la libertad, ni los valores que encierra el ser humano han desaparecido totalmente. Un argumento *ad hominem* nos proporciona el propio Marcuse que invalida su

radical repudio y negación. Ahí están sus obras, de cuyo éxito comercial, en esta odiada sociedad industrial, se beneficia su autor; ahí están su legión de entusiastas seguidores «protestatarios» a los que esta sociedad —esencialmente mala— no amordaza para pedir la «liberación» material (otro fallo de la teoría marcusiana). ¿No hay en toda esta actitud, aparentemente revolucionaria, una máscara más del macizo conformismo contemporáneo?

Falla también Marcuse en creer que sólo la revolución total, de la que nada se salva, es la única solución, olvidando que esta revolución no llevaría a una nueva época, sino a un nihilismo del que no estarían, no podrían estar ausentes, los males y bienes, las justicias e injusticias que existen ahora y existirán siempre, precisamente porque el hombre tiene esa razón y libertad que Marcuse le niega en «esta sociedad actual» y quiere reivindicar en su futura utopía. Porque Marcuse no niega que junto a su capacidad negadora y destructiva, el hombre tiene, también, capacidad de creaciones sublimes y puras. Y la libertad del hombre no está limitada a los aspectos materiales.

Destruirlo todo para poder construir sobre unas ruinas totales un mundo nuevo es *mirabile dictu*, fue ya uno de los errores más burdos del cartesianismo. Fue Descartes —dice Vintila Horia— el primer *hippy* o el primer futurista, en el sentido de que proponía como solución el poner en duda, sistemáticamente, a todo lo visible, con el fin de conseguir luego una visión clara de las cosas. Lo malo es que si lo ponemos todo en duda y si de modo sistemático todo lo rechazamos o, más radicalmente, todo lo destruimos para mejor reconstruir, llegamos a un punto último, de duda o de destrucción absoluta, desde el que nada se puede ver ni enjuiciar. Habría que saber parar en un punto penúltimo, lo que aniquilaría tanto el razonamiento cartesiano como el dadaísmo o *hippy* o ahora el marcusiano. Anular y aniquilar una libertad parcial y material para sustituirla por otra libertad material y, por tanto, parcial, es únicamente cambiar de signo una falsa y utópica concepción del hombre. Es falsear la historia y la historicidad del ser humano. El hombre —y esto es fundamental— hay que cambiarlo desde dentro, individualmente, no desde fuera y en masa. Es mejor esperar siglos o milenios, contando con un cambio esencial y definitivo, como lo hizo el cristianismo, que obligar a la gente a cambios doctrinales bruscos, en los que nadie cree y que, como todos, serían felices de traicionar, como sucede —y así lo reconoce Marcuse— en la sociedad comunista. Además, reconoce el autor citado, «hay que pensar en el hecho de que toda actitud de protesta, en el seno de la sociedad occidental, es hoy posible en cuanto presencia occidental, ya que en otras partes del mundo, donde los jóvenes tienen más motivos de protesta que en la sociedad occidental, no tienen derecho a protestar, lo que sitúa

a Occidente en una posición favorecida y, por consiguiente, digna de ser comprendida antes de ser sistemáticamente criticada» (36).

Además, las varias formas de «contestación» de estos últimos años, tanto en sus contenidos como en los modos de quererlos realizar, no creo que se puedan considerar síntomas del despertar contra la tecnocracia, ni una fuerza de oposición de la que esta última deba preocuparse; no sólo son un derivado suyo, sino que en un cierto sentido la consolidan. La contestación, en efecto —dice Michel F. Sciacca— no pone en tela de juicio ni discute las negaciones metafísicas ontológicas o teológicas del Setecientos y del Ochocientos, esto es, acepta los presupuestos de los cuales parte el «sistema» que quiere destruir; con su anarquismo acaba por contribuir a la eliminación de cuanto quedaba todavía en el marxismo-leninismo de impulso y fuerza moral y religiosa, de pensamiento dialéctico y de doctrina de la revolución, esto es, consume hasta el fondo aquel proceso de reducción del marxismo a puro sociologismo llevado a cabo por la sociedad de bienestar, que corrompiendo así el marxismo —como reconoce Marcuse que lo hace el comunismo— puede llevar a un grado ulterior de corrupción. De este modo «la contestación colabora a la descomposición de la revolución y de toda revolución, a la destrucción "cínica" de la tradición y de la cultura que es otro de los fines perseguidos tenazmente por la tecnocracia. Pero en esto hay una coherencia interna con el "sistema", la misma del nihilismo que no reconoce ni perdona ningún valor. Por eso la tecnocracia ha podido absorber la contestación e instrumentalizarla para sus fines.»

En otros términos, la contestación podría ser una esperanza por sus elementos positivos que se rebelase contra el proceso desacralizador y de deshumanización perseguido sistemáticamente por las dos sociedades impías de nuestro tiempo —la marxista y la neocapitalista— destinadas a refluir la una en la otra, en vez de impulsarlo adelante para llevarle al fondo de la «nada».

Por otra parte —termina esta mordaz crítica de Sciacca—, «algunos "maestros" de la contestación no han perdido el tiempo en "alinearse", reacomodándose en el "sistema" con acrobacias bizantinas dignas de "arribistas" reaccionarios y conformistas» (37).

No se trata, pues, de destruir en bloque el «sistema», operación fácil y cómoda, ya se haga en nombre de cuanto es muerto en el pasado o de un porvenir que «cínicamente» se propone comenzar de cero, sino de la asunción de todo el peso del «sistema» para hacer humanamente válidas sus conquistas.

(36) VINTILA HORIA: «Carta al hippy», en *Ya*, 26 de julio de 1970, pág. 7.

(37) MICHELE FEDERICO SCIACCA: *L'oscuramento dell'intelligenza*. Milano, 1970, página 148, nota 12.

No un repudio total del «sistema» sino aprovechar lo que el sistema tiene de aprovechable para hacer humanamente válidos sus elementos positivos. No destruir la verdad para «sustituirla» por otra cosa, muchas veces no tan verdad como la que empieza por negarse, sino incorporarla al acervo de nuevas verdades y valores en una cultura nueva.

Y esto es posible en una «nueva síntesis» de valores de una nueva cultura, en una nueva armonía de todas las virtudes, sin reducciones, sustituciones ni disociaciones. Se trata de reconocer a cada uno su dignidad. Todos los hombres, cada uno con su ser y en su orden sin discriminaciones (y Marcuse las hace, como hemos visto) aunados en una empresa de mejoramiento y perfeccionamiento individual y común por el amor (observamos que Marcuse no emplea esta palabra nunca, al menos en sentido espiritual). Es una empresa de la Humanidad y de colaboración universal por el renacimiento de los valores espirituales y de las verdades cristianas en una cultura nueva.

Pero, ¡cuán lejos de esto está la doctrina de Marcuse! Bajo el hipócrita *slogan* freudiano-marcusiano de la «liberación de tabúes», se está haciendo volver al hombre al estado salvaje «natural», en el más bajo sentido, al que hay que dejar vivir con arreglo a sus instintos, no a su inteligencia y razón; se está produciendo, a escala mundial, una desconcertante exaltación del naturalismo, del erotismo desenfrenado y de la oscenidad que lo invade todo, originando una escandalosa quiebra de la moralidad pública y privada con provocación y desafío a la dignidad de las personas y de las más respetables instituciones como el matrimonio y la familia, haciendo gala de una amoralidad alarmante que, al invadirlo todo, atenta contra las raíces de la sociedad misma que apenas si reacciona ya como si una general abdicación del sentido natural y cristiano de lo lícito prevaleciera incluso entre personas e instituciones que deberían velar activamente contra esa descomposición espiritual y social. Es una general dimisión de derechos y deberes frente a un estado de cosas cada vez más deprimente.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

R É S U M É

Herbert Marcuse est l'un des critiques les plus lucides et systématiques de la société actuelle technologique et de consommation, car il a su trouver le lien entre les supposés sociologiques de l'école de Francfort (Horkheimer, Adorno) et le cadre idéologique de notre temps, et il a donné à son diagnostic une formulation théorique qui a la systématité et la solidité d'un discours philosophique. Selon Marcuse, dans la société actuelle il n'y a pas seule-

ment aliénation et exploitation d'une classe par une autre, ou d'un groupe par un autre, sinon que l'homme même, en tant que tel, est aliéné et exploité car il est réduit à un simple objet dans l'actuel appareil de la technocratie et de la technostructure du "système" du monde industriel.

Cependant, parallèlement à ses critiques justes et acérées contre la société actuelle, il y a dans Marcuse beaucoup de contradictions énormes et d'inconséquences qui enlèvent grande partie de la validité de sa doctrine, laquelle est plus généralement acceptée que profondément connue. Car les doctrines à partir desquelles Marcuse s'inspire ne sont pas non plus faciles: Hegel et Freud d'une part, Marx et Engels d'autre part, auxquels Marcuse n'est, en outre, pas toujours fidèle. Ainsi, malgré sa dévotion déclarée à Hegel, il est peu hégélien dans ses processus dialectiques quand il cherche des synthèses de supériorité sans passer par les antithèses de ses thèses dogmatiques, et souvent gratuites, sautant fréquemment de l'«utopique» au «critique», ou de prophéties de destruction à d'autres de salvation, isolées entre elles. De même Marcuse «a transformé» à Marx à partir des contenus révolutionnaires absolus de Hegel; «a transformé» à Freud et le libère des interprétations négatives formulées par ses disciples. Dans Marcuse s'accumulent les exigences de la philosophie classique allemande à laquelle il ouvre de nouvelles perspectives de transformation: de la «liberté» (en Hegel), du bonheur d'une société sans classes (dans Marx), de la libération de toute répression (dans Freud), d'une praxis libératrice pour une «transmutation des valeurs» (Nietzsche), d'une répudiation de la technique qui opprime et nie l'humain (Heidegger). Marcuse prétend réactualiser ces exigences philosophiques en les faisant passer de la «théorie» à la «praxis». D'après lui, s'impose à la théorie critique de la société la tâche de «réfléchir de nouveau sur les perspectives d'apparition d'une société socialiste qualitativement différente des sociétés existantes, de redéfinir le socialisme et ses conditions de possibilité» (Vers la libération).

Marcuse est un «inconformiste» qui censure aussi bien le capitalisme et la société ou civilisation industrielle avancée, ou qui critique violemment les «déformations du marxisme» menées à bien par le communisme soviétique, auquel il ne pardonne pas la «trahison» à Marx, ni le mépris et la mise en marge dont il accable le prolétariat. La révolution «salvatrice» que Marcuse préconise, implique de nouvelles catégories morales, esthétiques et politiques qui conduisent à une négation radicale de la réalité dominante; un programme d'«action» violente de signe négatif: destruction, négation, opposition, mais sans construire rien de concret, sans nier la négation (une bonne dialectique hégélienne l'obligerait à cela), car seulement comme cela «l'homme manifesterait sa nécessité d'être libre et la joie dans la liberté qui doit précéder à la libération».

Marcuse exalte la liberté individuelle et condamne comme «inauthentique» (dans les termes de Heidegger) la vie de l'homme immergé dans une société de consommation qui fait de l'homme un homme «unidimensionnel». Son «marxisme libertaire» va plus loin que la liberté de Hegel et que la libération de l'«aliénation» marxiste dans son interprétation soviétique. La révolution préconisée par Marcuse est une «révolution totale et permanente» qui agit en tant qu'instrument unique de changement social. A cause de cela, il n'existe pas de solution possible pour lui dans le cadre du système actuel. Ceci constitue, à notre jugement, une grave erreur de Marcuse, de penser qu'il n'est pas possible d'essayer de trouver une certaine forme de solution «au sein même» du système, et de se fermer dans un «néguvisme révolutionnaire» ou dans un nihilisme social-politique absolu, qui est la principale «contremenace» de la société actuelle, de l'homme d'aujourd'hui.

Marcuse oublie qu'une destruction totale implique une négation de l'homme, ce qui est aussi grave que tout autre injustice qu'il prétend éliminer. Et il oublie aussi —lui et ceux qui le suivent— que cette liberté «libérée» n'est, ni ne peut être, absolue (ni même pour la «gauche» à qui Marcuse concède un traitement discriminatoire), car ne peut être absolument libre celui qui «n'est» pas absolument. Arriver à une authentique liberté, libérée de la morale, de la politique et des autres, c'est tomber dans d'autres servitudes, c'est déshumaniser l'homme se serait rationaliser l'irrationnel, ce qui constitue précisément ce que Marcuse condamne dans la société actuelle.

Les erreurs —les grandes erreurs de Marcuse— sont des erreurs métaphysiques, anthropologiques et sociales.

S U M M A R Y

Herbert Marcuse is one of the most lucid and systematic critics of the present consumer and technological society because he has known how to look for the nexus between the sociological suppositions of the school of Frankfurt (Horkheimer, Adorno) and the ideological framework of our time, and will diagnose a theoretical formulation which approaches the systematic and solid quality of a philosophical discourse. According to Marcuse there is not only alienation and exploitation of one class by another in present society, but it is man as such who is alienated and exploited because he is reduced to a simple object in the apparatus of technocracy and the technostucture of the system of the industrial world.

However, together with acute criticisms of present society, there is in Marcuse a body of enormous contradictions which largely invalidate his doc-

trine, which is accepted rather than fully understood. Because the sources of Marcuse's thought are not easy either. They include Hegel and Freud on one side, and Marx and Engels on the other, although he is not always faithful to them. Thus, despite his declared devotion to Hegel, he is scarcely Hegelian in his dialectical processes looking for superceding syntheses without going through the necessary step of an anti-thesis to his dogmatic theses, which frequently jump from the utopian to the critical, or from prophecies of destruction to prophecies of salvation which are isolated in themselves. In this way, Marcuse "transformed" the teaching of Marx so that it dropped some of the absolute revolutionary content of Hegel; and transformed Freud in the same way liberating his thought from some of the negative interpretations which it had been given by his immediate disciples. The requirements of classical German philosophy accumulate in Marcuse to open out into a new transformation: the liberty in Hegel, the happiness of a classless society of Marx, the liberation of all repressions of Freud, the liberating praxis by a "transmutation of values" of Nietzsche, the rejection of everything technical which oppresses and denies what is human of Heidegger. Marcuse pretends to give these philosophical concepts new life and make them pass from mere theory to "praxis". He imposes on the critical theory of society—he says—the task of "considering once more the perspectives of the apparition of a socialist society qualitatively different from existing societies, and of redefining socialism and its conditions of possibility" (*Vers la liberation*).

Marcuse is an "inconformist" who himself censors capitalism and advanced industrial civilisation, who violently criticises the "deformations of Marxism" which Soviet communism causes, who refuses to forgive this treason to Marxist doctrine and who despises the way the proletariat have been treated. The salvatory revolution which Marcuse proposes implies new moral categories as well as aesthetic and political ones, which suppose a radical negation of the dominant reality, a programme of violent action of a negative type, destruction, negation and opposition but without any construction. There is nothing concrete, without denying the negation (to which good Hegelian dialectic would oblige him) because only in this way "will man manifest the necessity to be free and the joy in liberty which ought to proceed from liberation".

Marcuse exalts individual liberty and condemns as "inauthentic" (in Heidegger's terms) the life of a fallen man in a consumer society which makes man "unidimensional". His "libertarian Marxism" goes further than the liberty of Hegel, and further than the liberation of the Marxist "alienation" in its Soviet interpretation. The revolution propounded by Marcuse is a "total and permanent revolution" as the only instrument of social change. For this

reason, for him there is no solution within the existing system. This is, in our view, a grave error of Marcuse, to think that it is not possible even to try for a solution within the system itself, and for this reason he shuts himself up in a "revolutionary negativism" or an absolute social-political nihilism, which is the main "contra threat" of present day society, of the man of today.

Marcuse forgets total destruction implies the negation of man, as grave as any other injustice from which he might pretend to get away from. And Marcuse also forgets, and with him his followers, that this liberated liberty isn't nor can it be absolute (not even for the left-wing whom Marcuse concedes discrimination), because he who is not absolutely, can't be absolutely free. To arrive at authentic liberty, liberated from morality, from politics and from the rest, is to fall into another serfdom, it is to dehumanise man; it would be to rationalise the irrational, which is precisely what Marcuse accuses present society of doing.

The mistakes, big mistakes in Marcuse, are metaphysical, anthropological and social mistakes.