

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLAS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA“SAMUEL RAMOS”

MAESTRIA EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA



Tesis para obtener el grado de Maestro en Filosofía de la Cultura.

**TÍTULO:“CULTURA, REPRESIÓN Y SUBVERSIÓN. SENTIDO DE LOS
MOVIMIENTOS ESTUDIANTILES EN MÉXICO EN LOS AÑOS SESENTAS”.**

TUTOR: DR. OLIVER KOZLAREK

ALUMNO: HIRAM BALLESTEROS OLIVARES

2007

TEMARIO DE INVESTIGACIÓN.

INTRODUCCIÓN

HISTORIA INTELECTUAL DE HERBERT MARCUSE.

- 1.1.- Breve biografía.
- 1.2.- Influencias de la Fenomenología.
- 1.3.- Encuentro con el Marxismo.
- 1.4.- Aportes del Psicoanálisis.

CAPITULO SEGUNDO.

LA ESCUELA DE FRANKFURT.

- 2.1.- Origen de la Escuela de Frankfurt.
- 2.2.- Sus integrantes.
 - 2.2.1.- La primera generación.
- 2.3.- Sus objetivos.
- 2.4.- Concepto de teoría crítica.
- 2.5.- Periodos de la Escuela de Frankfurt.
 - 2.5.1.- Periodo inicial de la Escuela (años treinta).
 - 2.5.2.- Periodo en los EUA (años cuarenta).
 - 2.5.3.- El periodo de los años sesenta.

CAPÍTULO TERCERO.

LA SOCIEDAD REPRESIVA Y OPULENTA.

- 3.1.- Bajo el dominio del Principio de Realidad

3.2.- Más allá del Principio de Realidad.

CAPÍTULO CUARTO.

EL HOMBRE UNIDIMENSIONAL.

4.1.- Una sociedad sin oposición.

4.2.- La sociedad unidimensional.

4.3.- Posibilidad de alternativas.

CAPÍTULO QUINTO.

LOS MOVIMIENTOS JUVENILES EN LOS AÑOS SESENTA

5.1.- Marcuse y su influencia en ellos.

5.2.- José Revueltas y Marcuse.

5.3.- Las ideas de José Revueltas en el Movimiento Estudiantil de 1968.

5.4.- ¿Un México diferente después del 68?

INTRODUCCION

Al proponernos esta investigación partimos de la posible influencia del pensamiento de la Teoría Crítica y especialmente de Marcuse en las revueltas juveniles de los años 60' del siglo XX en varios países del mundo y particularmente en México, precedidos de movimientos estudiantiles en varias universidades como Puebla, Sinaloa, el Instituto Politécnico Nacional y nuestra Universidad Michoacana en 1963 y 1966, hechos que dejaron en nuestras generaciones muchas experiencias sobre la realidad de ese tiempo, lo que nos motivó para reflexionar sobre ellos, no tanto en lo histórico de su relato, cuanto en la búsqueda de su sentido. Con mi tutor creímos conveniente describir las ideas fundamentales de la Escuela de Frankfurt y de sus integrantes, la biografía intelectual de nuestro filósofo y el análisis de dos de sus obras fundamentales relacionadas con nuestra investigación, en ellas Marcuse desmenuza la sociedad industrial contemporánea y nos habla la de los principios de dominación y de las posibilidades de liberación, por ello abordamos sus ideas para saber si influyeron en esos sucesos tan importantes en esa época. Un posible diálogo entre nuestro autor y el escritor José Revueltas se esboza apenas al final y se convierte en un atractivo tema para otro trabajo

CAPITULO PRIMERO.

HISTORIA INTELECTUAL DE HERBERT MARCUSE.

1.1.Biografía breve.

Herbert Marcuse nace en Berlín el 19 de julio de 1898 y muere el 29 de julio de 1979, de origen judío, participa de joven en el Partido Social Demócrata y completa su servicio militar como soldado en la guerra y fugazmente en un Consejo de Soldados en Berlín-Reinickendorf (1). En 1919 abandona el partido socialdemócrata y después del fracaso de la revolución alemana estudia en Berlín y después en Friburgo de Brisgovina, doctorándose en 1923 y a partir de 1929 (2) continúa en esta última universidad con Husserl y Heidegger hasta 1932 (3 y 4)). Sus años de juventud coinciden con la derrota de Alemania, la disolución del orden imperial, el fracaso del intento revolucionario y el caos económico, pero también con los años de la extraordinaria ebullición intelectual de la Alemania de los años veinte, años para los que el calificativo de revolución cultural estaría bien aplicado, ya que en Berlín se fraguan ideas revolucionarias que han agitado a Europa hasta nuestros días: El arte abstracto y la República de Weimar. Adorno y Horkheimer coincidieron en un seminario sobre Husserl y Adorno escribió su tesis doctoral sobre la fenomenología de éste (5). El primer libro de Marcuse: La ontología de Hegel y la fundación de una teoría de la historicidad publicada en Frankfurt en 1932. Sus posibilidades de ser asistente de su mentor, Heidegger, se dificultaron por las inclinaciones marxistas de Marcuse y un Heidegger cada vez mas derechista (6), aún así éste buscó recomendarlo con Horkheimer, además Adorno reseñó la obra inicial de Marcuse en la Revista de Investigación Social del Instituto de Investigación Social (I.I.S) de Frankfurt (ZfS) ,en la que encuentra promisorio el alejamiento de su mentor promisorio y escribió: “*estaba alejándose de El Significado del Ser hacia la amplitud del ser-en el-mundo, de la ontología fundamental hacia la filosofía*

de la historia, de la historicidad hacia la historia”(6), así Marcuse se suma al I.I.S. en 1933.

En 1919 la Liga Espartaco tomó el nombre de Partido Comunista Alemán que siguiendo la línea Leninista era una organización internacionalista que buscaba el poder y cuyos dirigentes, Rosa de Luxemburgo y Kart Liebknecht, fueron asesinados en enero de ese año, apenas tres meses antes del sacrificio de nuestro Emiliano Zapata. En esta efímera República de Weimar (1918-1933) heredera del siglo XIX, en que las ciencias naturales clásicas y el positivismo, como corrientes del pensamiento dominante, consideraban sólo el saber absolutamente inteligible ,relegando a la metafísica en oposición al racionalismo y al empirismo, es decir, al realismo y al naturalismo tomados de aquellas que tenían una orientación estrictamente materialista. Es decir que, desde fines del siglo XIX en Europa y particularmente en su parte mas ilustrada, se agudiza el conflicto dicotómico entre la tradición y la modernidad, entre el progreso y el conservadurismo, entre la comunidad y la sociedad civil burguesa, entre racionalismo e irracionalismo, es posible que sus élites intelectuales, especialmente las de sus universidades, donde estaban los filósofos antes mencionados, buscarán la reflexión filosófica(7), y estuvieran contra la “*superficialidad racionalista*” de Occidente con Nietzsche, Dilthey y Husserl. En esta República de Weimar, entre la segunda y tercera década del siglo XX, se enraizaron, como en ninguna otra parte del mundo occidental, las corrientes de pensamiento y del arte que ponían en tela de juicio la validez y el sentido del avance tecnológico-civilizatorio y de la modernidad ,que como veremos, será uno de los puntos de reflexión mas importantes de Marcuse en sus obras (8). Con estas ideas coincidían políticos, literatos y filósofos de esa Alemania: Max Weber, Tomas Mann y Neumann, que buscaban rescatar en esa época los ideales humanistas, liberales y democráticos de la cultura occidental en crisis ,así Tomas Mann en “*La Montaña Mágica*”, planteaba no solamente la lucha entre la salud y la enfermedad, entre la vida y la muerte, sino también aquella entre el liberalismo diáfano y humano contra un vitalismo místico e inhumano(predecesor de nuestro neoliberalismo?). En este escenario tan amplio los intelectuales de esta época hubieron de elegir entre diversas ideas de izquierda y de derecha, entre Ernerst Bloch, Kirsch, Brecht y las orientadas al misticismo y

antirracionalistas y antioccidentales que buscaban el espíritu germano que desembocaron todas en el nazismo de los años 30 (9).

En los años en que estudia en Friburgo con Heidegger estudia los trabajos de Hegel, Marx, de la fenomenología, del existencialismo, del idealismo Alemán y de los clásicos de la filosofía occidental, es así influenciado por la crítica de Heidegger a la filosofía occidental y de sus intentos de desarrollar una nueva filosofía (10).

Marcuse siguió a Heidegger y al existencialismo en una búsqueda por lidiar con problemas concretos de la existencia individual y se impresionó con la fenomenología de Husserl y Heidegger, cuyo intento de romper la teoría filosófica abstracta y de conceptualizar las cosas como aparecen a la conciencia, busca sintetizar el existencialismo fenomenológico de Heidegger con el marxismo (11). Durante su estancia en Friburgo con Heidegger, su primer trabajo para buscar su habilitación como docente en esa universidad se titula *“Aportaciones para una fenomenología del materialismo dialéctico”* en la perspectiva del hombre concreto, el Dasein heideggeriano (12) y años después en el *Hombre Unidimensional*, (1954) de Marcuse, se reconocen motivos de Husserl y Heidegger en sus críticas a la civilización tecnológica, en particular Marcuse desarrolla una concepción del mundo tecnológico similar a la desarrollada por Heidegger, y como Husserl y Heidegger ve la razón tecnológica colonizando la vida diaria, robándole a los individuos la libertad y la individualidad mediante los imperativos de la imposición tecnológica, reglas y estructuras sobre sus pensamientos.

Marcuse pensó que la filosofía dialéctica podía promocionar el pensamiento crítico. El *Hombre Unidimensional* es probablemente el intento más sostenido de presentar y desarrollar las categorías de la filosofía desarrolladas por Hegel y Marx (13). Desde su integración al I.I.S de Frankfurt se sumó a quienes en él estaban comprometidos con una comprensión más bien dialéctica que mecanicista del marxismo, en él se formó un grupo de estudios multidisciplinario que se abocaron al replanteamiento del marxismo en términos más bien filosóficos y sociológicos que en los más políticos e ideológicos, aspecto que se pondrá a la concepción simplista del llamado marxismo vulgar preconizado por Stalin en la

URSS y por los partidos comunistas de muchos países. Por estos años se publicaron por primera vez los manuscritos de Marx anteriores a 1848 que arrojaron nueva luz sobre las raíces hegelianas del marxismo, Marcuse es de los primeros en explorar esta nueva vía de interpretación del marxismo, consultando directamente los manuscritos en Alemán, de donde salen sus estudios sobre “ *Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico*” y en su participación en grupo con otros integrantes del Instituto en la obra “*Autoridad y familia en la sociología alemana hasta 1933*” (14). De esa época el propio Marcuse relata que “*cuando regresó a Berlín, el Partido Comunista estaba dividido. Se sentía la influencia extranjera, la influencia Rusa ,que yo no consideraba muy favorable. Era evidente que (en Alemania) se estaba preparando la venida del fascismo y esto me indujo a estudiar intensamente la obra de Marx y Hegel. Algo más tarde me dedique a Freud. Todo ello con el propósito de comprender por qué en una época en que se daban realmente las condiciones para una auténtica revolución ,esta había fracasado o era sofocada*” (15).

Como hemos visto Marcuse ingresa al I.I.S en Frankfurt en 1933 y enseguida parte a Suiza por un año para en 1934, partir a los EUA. en donde como veremos adelante el I.I.S. funciona dentro de la Universidad de Columbia y Marcuse además da conferencias ,para ir a Washington en 1940 y “*contribuir en la medida de mis fuerzas a la destrucción del régimen nazi en los Servicios Secretos Norteamericanos*”(16), dentro del Departamento de Estado del Gobierno de los EUA. en que permanece hasta 1950 (17).

Antes de continuar con la cronología de su vida y de sus obras, así como de sus actividades universitarias en los EE UU , creo conveniente describir a grandes rasgos las influencias mas importantes en su formación filosófica para enseguida revisar sus obras mas importantes y su participación en las protestas estudiantiles de los años sesenta.

1.2.- Influencias de la Fenomenología.

Durante su estancia en la universidad de Friburgo Marcuse coincidió con Husserl y con Heidegger, después regresa a Berlín donde realiza actividades de venta de libros y

editoriales para regresar en 1929 a Friburgo. Husserl había tratado de atacar el mundo reificado por medio del método reductivo basado en la intuición, y había fracasado, más adelante Adorno admitía que la intuición fuera una parte de la experiencia, pero que no debería ser elevada a método absoluto del conocimiento y critica su realismo matemático y su “*absolutismo*” lógico ya que el triunfo del pensamiento matemático en occidente ,afirmaba Adorno, contenía un elemento mítico y conducía a un idealismo hermético, para él la tendencia de Husserl a deificar lo dado estaba relacionada con la destrucción de la experiencia por parte de la sociedad burguesa avanzada y su reemplazo por conceptos inertes, administrados. Es decir la desaparición de la verdadera experiencia que Benjamín también había señalado como una característica de la vida moderna (18). En su estancia en Friburgo, Marcuse se imbuyó de estas categorías fenomenológicas y al mismo tiempo empezó su compromiso con el marxismo, allí realiza sus esfuerzos para combinar sistemas aparentemente irreconciliables que anticiparon intentos similares llevados a cabo por Merleau-Ponty y Sartre después de la Segunda Guerra Mundial, en 1928 publicó su artículo ‘Contribuciones para una fenomenología del materialismo dialéctico’, en el que se reconoce el vocabulario especial de Heidegger :historicidad, estar-en-el-mundo, etc., para Marcuse su obra “*Ser y Tiempo*” era el momento en que la filosofía burguesa se disuelve desde el interior y abre camino para una nueva ciencia concreta que según él se debía a tres razones: Primero Heidegger había mostrado la importancia ontológica de la historia y el mundo histórico como un mundo de interacción humana. Segundo al demostrar que el hombre experimenta un profundo cuidado acerca de su verdadera posición en el mundo y había planteado correctamente la cuestión de lo que constituye el “*ser auténtico*”. Y finalmente al argüir que el hombre puede lograr ser auténtico actuando decisivamente en el mundo, con todo esto nuestro autor cree que se llegó a la necesidad de una “*praxis*”, con lo que se vincula al marxismo, aunque desde el principio pensó que el marxismo debía abandonar su creencia tradicional de que la superestructura ideológica era un reflejo de la estructura socioeconómica (19).

Aunque no es nuestro propósito profundizar en las raíces hegelianas de Marcuse, señalaremos solamente que la llamada Escuela de Frankfurt consideró como asuntos importantes en sus estudios los problemas de la historia y de la razón, aunque

específicamente para Marcuse la Teoría de la Identidad dentro del contexto social viene a parar en lo que él aludió como la “ *unidimensionalidad*”, este concepto hegeliano de identidad es inaceptable porque en su momento final ya no sería trascendentalmente crítica, al dejar de estar en oposición al mundo(20). En este caso, la razón se convertiría en un instrumento del status quo, mientras que una vez fue su antagonista, coincide con Adorno al considerarla un “*producto absurdamente racional*” (21). Mientras para la llamada derecha hegeliana lo racional es lo real y admitía la cuestión relativa al cumplimiento teleológico de la historia : el mundo se ha hecho racionalmente o, cuando menos, todo lo que en él acontece es racional en el sentido de ser históricamente necesario y por ello para los frankfurtianos antes que estar al servicio de la liberación humana, la razón acabó por oprimir a los hombres, convirtiéndolos en instrumentos y negándoles su libertad ; quizá por ello los hegelianos de izquierda y los frankfurtianos admitían sólo la supremacía de la razón, después de aceptar las implicaciones sociales y psicológicas de la abolición de la divinidad y convencidos de que la razón conduce necesariamente a la modernidad hacia la afirmación de la no libertad humana , es decir un positivismo vulgar que reduce a la cultura en mercancía y produce una cultura de masas que no es libre. Una razón que comenzó por negar al hombre sus antiguos mitos y crea la ilusión de haber hecho al hombre soberano del mundo, siendo que lo que efectivamente hace es convertir a la Ilustración en soberana(22), así Marcuse y la Escuela de Frankfurt se oponen a esta cultura , es decir a una cultura enfermiza que rechaza a los humanos , la enfermedad de la cultura, que se aborda en la obra de Marcuse “*Eros y Civilización*” y que constituye el núcleo de la crisis de la modernidad y que retoma algunas de las ideas de Nietzsche, sobre el derrumbe del mito y sus horizontes y sobre su crítica de la estructura de la razón como residuo del proceso de la Ilustración, pero a diferencia de él propusieron a la revolución y no a la proclamación del superhombre (23).

1.3.- Encuentro con el Marxismo.

John Saxe Fernández recordó en 2004 que al acudir con Marcuse en la Universidad de Brandeis (Boston) a principio de los años 60 para iniciar con él un seminario “ *Yo quería*

empezar con Marx y su reacción fue rotunda ¡De ninguna manera! . Primero Kant –y todo lo que hay detrás –luego los utilitaristas ; después Hegel y, entonces sí, Marx ”(24).

Comentamos arriba las influencias en Marcuse de los hegelianos de izquierda, entre ellos Marx y sus iniciales acercamientos al marxismo a principios de los años 20. Fueron importantes para él las obras de Georg Lukács, *“Historia y conciencia de clase”* y de Karl Korsch, *“Marxismo y Filosofía”* que influyeron en recobrar la dimensión filosófica la cual a pesar de sus pretensiones científicas había degenerado en un tipo de metafísica no distinta a la que el propio Marx se había propuesto dismantelar. Coincidián los de la Escuela de Frankfurt inicialmente en continuar con la orientación materialista del marxismo y con explorar a través de él, las posibilidades de transformar el orden social por medio de una praxis humana. Todo ello se dio en la época de modernización capitalista en Europa y por ende, en la República de Weimar y después en Alemania y teniendo como ejemplo al socialismo, además de comunidades utópicas aisladas y la ambigua posición de la Unión Soviética. Al buscar una nueva perspectiva en que el socialismo fuera todavía una posibilidad para Europa, los frankfurteanos, queriendo explicarse esta nueva situación sin abandonar el marxismo, tuvieron la fortuna de haberse formado filosóficamente fuera de la tradición marxista ortodoxa, y al igual que otros pensadores como los antes mencionados que contribuyeron a la revitalización del marxismo en esa época, y los que seguirían a ellos, serían influenciados por las filosofías subjetivistas y además de Hegel tuvieron interés por Kant y Schopenhauer a través de Hans Cornelius con quien llevaron un seminario sobre Husserl en 1922, Adorno y Horkheimer, aquel fue sustituido por Paul Tillich, quien fue amigo también de otros miembros de la Escuela de Frankfurt como Lowenthal y Pollok (25), lo importante es destacar que aunque difícil de clasificar la perspectiva filosófica de este Cornelius ,era antidogmática, opuesta al idealismo kantiano e insistía en el valor de la experiencia , otro aspecto que permeó en el grupo de Horkheimer fue su preocupación humanista.

Otra influencia en el grupo fue la del marxismo de Benjamín que con su eficaz crítica de la cultura influyó en la sensibilidad estética de ellos y dan este giro hacia la crítica de la cultura como actividad fundamental, lo que fue decisivo para la exaltación de la

importancia del ámbito cultural en la Teoría Crítica (26), así esta escuela tuvo una doble finalidad: Rescatar la investigación social de los marxistas vulgares y liberar a la ciencia social de los weberianos (27), y no cuestionó a Marx en sus aspectos mas obviamente vulnerables; mas bien puso en tela de juicio la esencia de su doctrina (28). En especial Marcuse creía que el marxismo debía abandonar su creencia tradicional de que la superestructura ideológica era un reflejo de la subestructura económica y en su concepción de la dialéctica buscaba una conciliación entre este marxismo y la fenomenología. Nuestro autor, a partir de su análisis de los Manuscritos económico-filosóficos de Marx, consideraba que la revolución propuesta a través de la lucha de clases, e iniciada en Rusia en 1917, no era un mero cambio en las relaciones económicas; más ambiciosamente vislumbra una transformación de la existencia básica del hombre a través de una realización de su esencia y afirmaba que: *“A través de la revolución, el hombre comprende su naturaleza potencial en la historia ,que puede concebirse como la verdadera historia natural del hombre”* (29), y coincide plenamente con Marx en que el trabajo era el medio del hombre para realizar su esencia y con el análisis efectuado en los citados manuscritos afirmaba que el trabajo desalienado implicaba trabajar con otros ,no contra ellos y sólo a través de la actividad social podía realizarse el *“ser de la especie”* del hombre y encontraba que en *“el capitalismo, al impedir esto, era una catástrofe de la esencia humana que exigía una revolución total* (29).

Los frankfurteanos no compartieron la idea de Marx de que la racionalización perpetua de la condición humana es legítima e inevitable (30), pero se consideraban marxistas en el modo de encarar el problema entre materialismo y libertad, respecto al proletariado estaban comprometidos con sus fines ,como clase oprimida, con sus necesidades objetivas, pero no con el proletariado tal y como era, por lo que se separan del marxismo ortodoxo, vulgar, de manual y ligado ineluctablemente a Stalin y su URSS. El otro aspecto en que los francfurteanos no coinciden con ese socialismo era su interés por la vida interior, anímica, más que por la existencia social, lo que no esta en oposición a Marx y menos al de los citados manuscritos, más, para ellos su idea de socialismo va mas allá de la transformación anímica como resultado del cambio social y la conciben como ESENCIA del cambio (31).

Otro aspecto del marxismo en que hay diferencias con los frankfurtianos y especialmente de Marcuse es su análisis de la enajenación y del predominio de la razón, que según ellos, debe plantearse como la negación de que las fuerzas históricas liberadoras se desarrollen dentro de la misma sociedad establecida, además de considerar ellos que el proletariado posterior a Marx tendía más a aceptar la enajenación y perdía su potencial de clase revolucionaria, aceptando según Marcuse la promesa de una vida cada vez más confortable para un número mayor de gentes, que en sentido estricto, no pueden imaginar un universo cualitativamente diferente (32), para quien además el alto nivel de vida: los bienes y servicios que los individuos compran, controlan sus necesidades y petrifican sus facultades (33), para él la burguesía y la sociedad soviética están unidas a la lógica de la máquina y se mantendrá y llegará a ser más represiva y así la conquista de la naturaleza llegará a ser mas una reificación de la represión que el prólogo de la liberación.

Los frankfurtianos dudan del proletariado en cuanto sujeto revolucionario y por esto llegan a cuestionar la inevitabilidad de la crisis fatal del capitalismo y en consecuencia desconfiaron también del componente teleológico de la concepción histórica de Marx y dudaron acerca de la virtud del progreso y de la racionalización social, lo que los llevó a una ruptura con algunos de los supuestos marxistas y que son analizadas en los siguientes capítulos en que se consideran a fondo dos de las obras marcusianas mas importantes.

1.4.-Aportes del Psicoanálisis.

Al introducir la Escuela de Frankfurt el psicoanálisis en sus análisis sobre la autoridad y el cambio social ,deja atrás los conceptos marxistas tradicionales nuevamente y es a través de Eric Fromm que en el Instituto se intentó reconciliar a Marx y a Freud, al ponerse énfasis en las implicaciones antropológicas de los Manuscritos económico-filosóficos de Marx y relacionandolas con el empleo de mecanismos psicoanalíticos como conceptos de mediación entre el individuo y la sociedad(34), así el psicoanálisis podía ser el eslabón entre la superestructura ideológica y la base estructural económica y “ *encarnar la noción del materialismo en la naturaleza esencial del hombre*” (34).

Fromm y después Marcuse consideraron que la lucha burguesa por la tolerancia se dirigió contra la opresión social, pero cuando la clase media se hizo socialmente dominante, la tolerancia se transformó en una máscara del *laissez-faire* moral. Otro aspecto en que se separan del psicoanálisis ortodoxo era considerar que su objetivo era la capacidad para trabajar, procrear y disfrutar, Freud sin embargo realzaba los dos primeros al ver una contradicción entre civilización y gratificación.

El Marcuse inicial, demasiado racionalista protestó contra las tendencias ascéticas del idealismo al conceder la validez del momento hedonista en la totalidad dialéctica de razón y felicidad, en su crítica a la explotación había incluido a la REPRESION SEXUAL, dándole una significación política mas allá de su dimensión meramente psicológica (35).

Marcuse halló en el Freud metapsicológico, un profeta de la identidad y de la reconciliación y a través de su principio de realidad trató de descubrir aquellos elementos del psicoanálisis que efectivamente se proyectaban mas allá del sistema presente (36).

Marcuse resaltó las hipótesis más atrevidas y sugerentes de Freud :

El instinto de muerte

La horda primordial

La muerte del padre primordial.

Ellos como legado arcaico tenían sentido por su valor SIMBOLICO, aspectos que analiza ampliamente en su obra *“Eros y Civilización”* que mas adelante retomamos mas a fondo y en donde Marcuse afirma que Freud destruye las ilusiones de la ética idealista, al afirmar que *“la personalidad no es más que un individuo “roto”, que ha interiorizado y empleado con éxito su REPRESION y la agresión* (37).

Al realzar Freud la libido, había desarrollado un concepto materialista de gratificación que se oponía a las ideas espirituales y en última instancia represivas(38), para Marcuse el conflicto de Edipo es el prototipo de conflictos instintivos entre el individuo y la sociedad (39), y para el es también importante el otro instinto del periodo metapsicológico de Freud, Thanatos, el instinto de muerte, y en el buscó una integración utópica de Freud y de Marx,

interpretándolo como una representación simbólica de la sensibilidad de Freud ante la profundidad de los impulsos destructivos de la sociedad moderna ,en el se capturaba la naturaleza ambigua del hombre moderno, mas que en la fé en el progreso. El objetivo del instinto de muerte no es la destrucción *per sé*, sino la eliminación de la necesidad de destrucción, así la muerte no necesitaría ejercer un dominio si la vida se liberara a través de la reerotización no represiva de las relaciones del hombre y la naturaleza (40), y si el cuerpo fuera reerotizado, podría superarse el trabajo alienado y entonces una sociedad transformada no basada en el represivo “*principio de actuación*”, terminaría con la represión sobrante (excedente) históricamente enraizada, liberando así al individuo de aquel trabajo alienado producto de la tensión y la represión(41).

En esta incursión de la Escuela de Frankfurt por el psicoanálisis y en especial de Fromm y Marcuse, vemos la propuesta del mismo Freud en 1926, de que los estudios para psicoanalistas , “*deberá incluir elementos de las ciencias mentales, de la psicología ,de la historia de la civilización y de la SOCIOLOGIA*” según Ana Freud , los frankfurteanos en su afán de interdisciplinaridad incluyen en la siguiente década el psicoanálisis que abre sus posibilidades en el estudio de la sociedad y particularmente de sus individuos. Ante la idea freudiana de que la cultura requiere del sacrificio de las pulsiones, es decir de represión, para Marcuse la teoría de Freud puede leerse de otra manera y la cultura oprimida entonces tendría posibilidades de cambio y en ello la fantasía no se somete completamente al principio de realidad, así esta psicología se convierte en psicología y en SOCIOLOGIA y por ello en la posibilidad de liberación del ser humano. Y propone Marcuse un cambio de relaciones entre EROS y THANATOS, como veremos en el análisis de su obra en los capítulos siguientes de nuestra investigación.

1.5.- Marcuse sus obras y su relación con las universidades.

Dejamos a Herbert Marcuse separado de su trabajo en I.I.S y por ello de sus actividades en la Universidad de Columbia para participar en los Servicios Secretos Norteamericanos hasta 1950, el nos dice que “ *trabajaba como analista político en un instituto de investigación encargado de estudiar la evolución política de los países que participaban en*

la guerra... no tengo que avergonzarme de haber cooperado en esta lucha contra el fascismo”(42), permanece después en Washington por la enfermedad de su primera esposa y nos dice haber trabajado en “oficinas, donde mis amigos y yo hacíamos todo lo posible para contrarrestar una política que sentíamos iba haciéndose anticomunista (idem) . Trabaja después regularmente como profesor en varias universidades : Instituto Ruso de la Universidad de Columbia en 1950 y después en el de Investigaciones sobre Rusia en Harvard hasta 1955, para pasar a la de Brandeis, Massachussets.

Publica en este tiempo algunas de sus obras más importantes, como *Razón y Revolución* (Oxford University Press. 1941), *Eros y Civilización* (Beacon ,Press 1955), *El Hombre Unidimensional* (Beacon Press 1964), *su Marxismo Soviético* (Beacon Press 1964), *La Tolerancia Represiva* (Boston 1965 y como *Crítica de la Tolerancia Pura en Berlín*,1966). Obras que dentro de la Teoría Crítica plantean nuevos caminos para el marxismo y una demoledora crítica a la sociedad industrial contemporánea, así como las propuestas contra la represión que serán tomadas en varias partes del mundo por los jóvenes en la década de los sesenta, aspecto que analizaremos mas exhaustivamente en el último capítulo de esta investigación.

En 1964 llega como profesor a Berkeley, Cal.(43). De este periodo 1963-64, Marcuse expresa que *“mi filosofía y mi actitud se hicieron mas radicales, porque yo creía ver que se repetía la antigua experiencia, y porque la política de este país se inclinaba cada vez más a la derecha(EUA.) ;se destruye la democracia ; aumenta la opresión de las minorías y se sigue una política exterior agresiva”(44).* Yo pensé que ,como intelectual ,debía hacer lo que estuviera en mi mano ,para colaborar contra este movimiento ,esto me ha asignado , en cierto modo ,un papel en el movimiento estudiantil ,un papel que sigo desempeñando, aún cuando en mi opinión ,en una proporción muy reducida” (Idem). Es este año en que se da la primera revuelta estudiantil en esta universidad a la que se proclama *“Universidad Libre”* y que enseguida fue reprimida por la policía y Marcuse salió de ella, motivo de sus reflexiones fue su obra *“La Tolerancia Represiva”* que tanta influencia tendrá en los jóvenes en los años siguientes como veremos.

En 1965 participa en Salzburgo en las “*Conversaciones sobre lo humano*” (45), y termina la docencia en Santa Bárbara ,Cal. en 1969, en que no se le renueva el contrato como profesor. En 1967 la protesta estudiantil se dio en varios lugares del mundo, iniciando en la Universidad Católica de Washington, en la que por prohibir hablar a un teólogo y por la expulsión de un profesor por profesar una teología moral liberal sus 6 600 alumnos se declararon en huelga varios días (46), en Harvard los estudiantes abuchearon al Secretario de Defensa de los EUA, semejantes protestas por diversas causas se dieron en la Escuela Londinense de Economía y en mas de 90 universidades del Japón los estudiantes lucharon y obtuvieron por primera vez derechos de participación en la vida universitaria, la revuelta mas espectacular fue en la Internacional Christian University de Tokio, por ese tiempo se generaron protestas estudiantiles semejantes en Zürich, Francia, Bélgica, Irlanda, Vietnam y Corea del Sur y en la misma revolución cultural China (47). Hay también revueltas juveniles en Hungría y Polonia, así como en Sudán y Bolivia. Un autor opuesto a las ideas de Marcuse, Cranston, dice que su obra “*Una crítica de la Tolerancia Pura*”,1966, publicada en un formato especial, encuadernada en negro como libro de oraciones o misal,”*tal vez ideada para competir con `las ideas del jefe Mao` (fue) lectura devota en las reuniones estudiantiles.*”(48).

En junio de 1967 ante la vista del Sha de Irán los estudiantes Berlineses protestan y son reprimidos por ello y se aseguraba que ellos llevaban en sus chaquetas un librito de Marcuse “*La tolerancia represiva*” , escrita a raíz de los acontecimientos de Berkeley en 1964 y publicado de inmediato en los EUA. y enseguida en Berlín,(49), además de heridos y detenidos hay un estudiante muerto, es enterrado días después en Hannover y enseguida 7000 estudiantes participaron en el congreso “*Universidad y Democracia*” en el que estudiantes, profesores y miembros de los sindicatos obreros se reunieron para discutir ese asesinato y la represión policiaca en Berlín, a el llegó un joven profesor del I.I.S de Frankfurt, Jügen Habermas, adjunto del profesor Adorno, donde polemizó con el líder de los estudiantes socialistas alemanes, Rudi Dutschke(50) y unos días después Marcuse llega a Berlín, después de que su antiguo compañero de Frankfurt y en los EUA, Horkheimer, no pudo hablar con los estudiantes, él logra hacerlo ante mas de tres mil estudiantes que “*se apretujan en el aula magna y muchos mas no pueden entrar para oír una conferencia e*

intervenir en una discusión que dura varias horas ” (51), producto de esas intervenciones de Marcuse con profesores y estudiantes de la Universidad Libre de Berlín los días 10,11,12 y 13 de julio de 1967, fue la obra “El Fin de la Utopía”, publicada en Berlín en 1967, en Barcelona en 1968 y en México en 1968 , y en las que se abordan además del título citado, otros temas como el problema de la violencia en la oposición, la moral y política en la sociedad opulenta y Vietnam, el Tercer Mundo y la oposición en las metrópolis. La posible influencia de las obras e intervenciones de Marcuse en las protestas juveniles de esos años son el motivo de nuestro último capítulo.

El último ensayo de nuestro autor fue la publicación de la intervención de él en la Universidad de California en Berkeley, el 3 de febrero de 1971, con el sugerente título de : “ *Una apreciación: el movimiento en una nueva era de represión*” (UNAM 1972). Sus dos últimas obras publicadas son : *Psicoanálisis y política*, Barcelona 1968 y *Ensayos sobre la liberación en México* 1969.

En este año solicita prórroga como docente en la universidad de California en San Diego la cual se cancela. Muere el 26 de julio de 1979 , cuidado por Habermas.

CAPITULO SEGUNDO.- LA ESCUELA DE FRANKFURT Y LA TEORÍA CRÍTICA.

2.1.- Orígenes.

Después de la Primera Guerra Mundial, los intelectuales alemanes de izquierda tenían que decidir entre dos opciones: apoyar a los socialistas moderados y a la República de Weimar o aceptar la influencia de Moscú a través del Partido Comunista. Sin embargo, surgió entonces una nueva alternativa, producto de la crisis radical de los marxistas, de la guerra y sus consecuencias en ese tiempo: *“La revisión minuciosa de los fundamentos mismos de la teoría marxista con el doble propósito de explicar los errores pasados y prepararse para la acción futura”* (52). Así un grupo de estos intelectuales decidió más por la teoría y la reflexión, que por la participación partidaria o en el gobierno y se condujo por ello con autonomía, ya que los objetivos del Instituto de Investigaciones Sociales expresados, en su inauguración, por su director Carl Grünberg, así como la profundización de la teoría marxista en una *“neutralidad política completa”*(53), fueron los que les permitió obtener logros en la revitalización del marxismo europeo desde los años de la posguerra a que nos referimos y hasta su influencia en la nueva izquierda de los Estados Unidos en los años sesenta (54).

Es necesario precisar desde el principio de este trabajo, que la llamada Escuela de Frankfurt debe considerarse como una institución y también como un estilo de pensamiento (55). Inicialmente hablaremos de la fundación del Instituto de Investigaciones Sociales (IIS) establecido en Frankfurt-Sur-le-Main y vinculado legal y académicamente con su Universidad y analizaremos, por separado, el pensamiento de algunos de los miembros del Instituto que desarrollaron un estilo peculiar al que se le designa como Escuela de Frankfurt, y que lo conforman los integrantes del que llamaremos ‘círculo interior’: Horkheimer, Adorno, Benjamin y Herbert Marcuse (H.M.).

Formados en universidades alemanas, la mayoría de los fundadores del instituto eran judíos de la burguesía y coincidieron en su participación en los círculos de estudiantes radicales, como Pollock, Weil, Horkheimer y Lowenthal, o con influencias académicas y políticas como las de Hans Cornelius con Horkheimer y Pollock con Adorno; y a través de Tillich también con Lowenthal, Mannheim y Löwe. Se presentó la posibilidad de reunir a diversos pensadores en un proyecto de innovación teórica e investigación social sin las restricciones del sistema académico alemán, que era difícil, rígido, jerárquico y más orientado a la docencia y con la independencia que difícilmente se podía tener en él, sobre todo en lo político porque sus actividades se dirigían primordialmente a la enseñanza que a la investigación. Es entonces cuando, de ese grupo heterogéneo, surge la propuesta del citado Felix J. Weil, quien, en 1922, con recursos económicos de su acaudalada familia, apoya a varias empresas radicales en Alemania. La primera, ese año, organizada con sus fondos, fue la Primera Semana de Trabajo Marxista en Ilmenau, Turingia, y en ella se logró que diversas tendencias marxistas discutieran en la búsqueda de arribar a un marxismo “puro” o “verdadero”. Participaron entre otros: Georg Lukács, Carl Korsch y Friedrich Pollock. (56).

Felix J. Weil, nació en Buenos Aires, Argentina, vivó desde niño en Frankfurt, en cuya universidad obtuvo su doctorado en ciencias políticas, con una tesis sobre problemas prácticos suscitados por la implementación del socialismo. No hubo Segunda Semana de Trabajo Marxista porque fue substituida por otra alternativa más ambiciosa, en la que participa su amigo Max Horkheimer: la creación del Instituto de Investigaciones Sociales, vinculado al Ministerio de Educación, el cual inicia sus actividades el 3 de febrero de 1923 en el Campus de la Universidad de Frankfurt.

Las posibles razones para instalarse en Frankfurt fueron la residencia de su fundador y su vínculo con esa universidad, así como la relación de varios de sus integrantes con ella, ya sea como alumnos o como docentes. Su primer director fue el economista Kurt A. Gerlach, pero éste falleció antes de la inauguración del Instituto, por lo que realmente la dirección recayó en Carl Grünberg, profesor de Derecho, marxista austriaco, quien condujo

inicialmente el novel instituto de la universidad hasta la terminación de su propio edificio el 22 de junio de 1924.

El Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt estableció como sus objetivos principales: “*ser interdisciplinario y dedicado a la disección radical de la sociedad burguesa*” (67). Dedicarse a la investigación más que a la enseñanza, iba en contra del modelo alemán humboltiano que regía la vida académica donde se seguía un campo de estudio específico y se separaba, tajantemente, la enseñanza de la investigación. En sus propósitos iniciales se insiste también en “*evitar convertirse en una escuela de formación para mandarines preparados sólo para funcionar al servicio del statu quo*”.

Los fundadores del Instituto, desde el principio quisieron mantenerlo al margen de las filiaciones partidistas de izquierda, aunque algunos de sus integrantes fueran miembros del Partido Comunista (68). Las simpatías políticas de Horkheimer fueron por Rosa de Luxemburgo, quien había sido asesinada.

Grünberg enferma gravemente en 1927 y renuncia a la dirección del Instituto en 1929. Pollock asumió los aspectos administrativos y Weil las finanzas. En 1930 Horkheimer fue designado director del instituto y oficialmente asume su puesto en enero de 1931. A partir de entonces, según Jay y Friedman se inicia el período de mayor productividad y madurez del instituto, sobre todo considerando la temprana emigración de algunos de sus integrantes. La primera época de la Escuela de Frankfurt abarca desde que Horkheimer toma la dirección del Instituto, hasta su expansión a otros países de Europa y después a los Estados Unidos de América.

En la ceremonia de apertura Horkheimer habló, sobre “*Las condiciones actuales de la filosofía social*” que, como él veía, no sería ya una simple ciencia en busca de una verdad inmutable, sino que debía ser más bien, entendida como una teoría materialista enriquecida y suplementada por el trabajo empírico, por lo que el instituto diversificaría sus esfuerzos sin perder los objetivos interdisciplinarios a los que se refirió desde su fundación (69), a partir de las problemáticas filosóficas actuales investigadas, donde los filósofos,

sociólogos, los especialistas de la economía política y los historiadores se reunirían en una comunidad durable de trabajo (70). Como la primera de sus tareas, el nuevo director delineó un estudio de las actitudes de los obreros y empleados frente a una diversidad de cuestiones en Alemania y en el resto de la Europa desarrollada, Horkheimer parecía estar desde el inicio animado por la convicción de que era un portador de los mensajes revolucionarios y que su primer deber, era el de preservarlos a través de todas las tempestades (60). Desde Gerlach, director designado, se llamó la atención en el Instituto de una *“refundición de todos los campos de las ciencias sociales y sobre todo, la tolerancia a una síntesis filosófico-sociológica más alta, que apuntaba a la cooperación de diferentes especialistas”*, lo que entre otras cosas introdujo el Psicoanálisis con Erich Fromm, Laufer y Meng (59), para intentar borrar la división entre sociedad e individuo, con lo que se afirmó el Instituto en su integración a la tendencia interdisciplinaria. En esta época se acepta la propuesta de la Organización Internacional del Trabajo de formar una filial en Ginebra y se edita la Revista de Investigación Social, ZfS (1932), donde la orientación editorial, números monográficos y artículos fueron evaluados y criticados antes de su publicación e hicieron que estas obras fueran a la vez individuales y colectivas. Tuvo como jefe de redacción a Lowenthal. Otro aspecto fundamental en la dirección de Horkheimer fue, que en la teoría y en la investigación empírica, buscó no sólo la interpretación económica, sino también la psicológica y social, con la estrategia multidisciplinaria y sinóptica de la investigación e insistió además en la función de la psicología social para, así, superar la división entre individuo y sociedad, situación que después será importante en la obra de Marcuse.

Adorno colabora con la revista del Instituto, pero se incorpora formalmente a él hasta 1938, en tanto que Marcuse lo hace en 1933 asignado a la oficina de Ginebra.

Los nazis ascienden al poder en 1933, por lo que el Instituto, declaradamente marxista, es cerrado en marzo por *“tendencias hostiles al Estado”*. Horkheimer es destituido de la Universidad de Frankfurt, Adorno va a Inglaterra y Marcuse a Ginebra. Esta filial cambia su nombre por el de Sociedad Internacional de Investigaciones Sociales, con Horkheimer y Pollock como presidentes, con filiales en París y en Londres. Entre los miembros del

consejo de la ahora Sociedad Internacional estuvieron: Paul Guggenheim, Jean Piaget, Raymond de Saussure y Paul Tillich (61).

En septiembre de 1933 se edita el número de la Revista en París, con Horkheimer de director, se vive el espíritu de un destino compartido y de un propósito común, de la misma preocupación sobre el futuro del socialismo. En esta tiempo, dentro del Instituto se forma un grupo más pequeño integrado por Pollock, Lowenthal, Adorno, Marcuse y Fromm en torno a Horkheimer, el que se considera el núcleo interno del Instituto y de la Escuela de Frankfurt. En el núcleo externo quedan entre otros: Wittfogel, Borkenau, Grossman, Benjamin, Weil, Neumann, Kirchheimer, (62).

2.2 SUS INTEGRANTES.

En el presente apartado ordenaremos los datos generales de los miembros del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt, en orden cronológico de su ingreso, para después insistir en la llamada Escuela de Frankfurt. Félix J. Weil, nació en Argentina de padres judeo-alemanes. Su padre, Hermann Weil, aportó los fondos económicos para la fundación del I:I:S. y para su mantenimiento hasta su muerte. Felix vivió, estudió en Frankfurt hasta su doctorado. Acorde con sus convicciones políticas de izquierda y por su amistad con Pollock, en 1922 organiza y financia la Primera Semana de Trabajo Marxista, después de la cual desarrolla el proyecto de fundar el Instituto de Investigaciones Sociales, asociado a la Universidad de Frankfurt. En él se hace responsable de la Sociedad de Investigación Social, colabora con la Revista del Instituto y a este lo apoyará tanto en su época alemana como durante su exilio.

KURT GERLACH.- Economista designado primer director del I.I.S. Fallece antes de asumir su puesto. Socialista sin partido.

KARL GRUNBERG.- Profesor de derecho en Viena, marxista austriaco, judío rumano. Primer director del I.I.S. 1923-1929, renuncia por enfermedad y muere.

FIEDRICH POLLOCK.- Hijo de judíos. (1894-1970). Carrera comercial y en economía política en Munich, Friburgo y Frankfurt, doctorado EN 1923. Rechazó el marxismo ortodoxo. Participa en la Primera Semana de Trabajo Marxista, cooperó con Weil en el diseño del I.I.S., y fue su apoyo administrativo por varios años, dentro y fuera de Alemania. Escribió sus obras dentro de él y colaboró en su revista. Amigo y colaborador de Horkheimer.

LEO LOWENTHAL.- Hijo de judíos. Nace en Frankfurt (1900). Estudió allí y en Heidelberg y Giessen. Doctorado en filosofía en Frankfurt, participó en los mismos círculos estudiantiles radicales con Horkheimer, A. Pollock y Adorno.

HERBERT MARCUSE.- Al final de este apartado presentaremos una reseña más amplia por ser el autor cuya obra analizaremos más a fondo.

MAX HORKHEIMER.- Hijo de judíos. (1895-1973). Estudió en Munich, Friburgo y Frankfurt. Doctorado en 1922 bajo la dirección de Cornelius, quien sin tener una relación directa con el Instituto, tuvo influencia a través de él, y por Tillich con Lowenthal y Pollock. Director del I.I.S. desde 1930, en torno a él se integra lo que sería el “*círculo interior*” del Instituto que después se conocería como la Escuela de Frankfurt.

THEODOR WIESENGRUND ADORNO.- Hijo de padre judío, nace en 1903 en Frankfurt del Main, muere en 1969 en Visp, Suiza. Doctorado en Frankfurt (1924), donde es conferenciante no asalariado en 1931-32. Estudia en Oxford de 1934-37, I.I.S. desde 1938 en Nueva York, vive en Beverly Hills desde 1941. Regresa a la Universidad de Frankfurt como profesor de filosofía de 1950 a 1959 y fue director asistente de 1950-55, codirector con Horkheimer 1955-58 y director 1958-59.

ERICH FROMM. – Nace en 1900 en Frankfurt, estudió en Heidelberg y Frankfurt. Se incorpora al I.I.S. en 1923, en 1932 es invitado a Chicago, EU, por asociaciones de psicoanalistas y deja el Instituto en 1939.

WALTER BENJAMIN.- Nace en Berlín (1892-1940). Estudia en Friburgo, Berlín, Munich y Berna. Asociado en diversas épocas al I.I.S. Es considerado uno de los estudiosos de la estética y de la cultura más importante del siglo XX y uno de los autores de referencia sobre esta escuela. Friedman, lo considera como influyente en el Círculo Interior del Instituto y en el ámbito cultural de la teoría crítica.

Otros integrantes del I.I.S., pero no incluidos en el Círculo Interior que se identifica con la Escuela de Frankfurt, que participan en sus investigaciones y publicaciones, sobre todo de su primer periodo alemán 1923 a 1933.

FRANZ NEUMANN.- (1900-1954). Hijo de judíos, formación jurídica, perteneció al Partido Socialdemócrata, ingresa al I.I.S en 1939, estuvo en prisión en 1933, emigró a Londres, donde obtuvo su doctorado en la Escuela de Economía, fue un marxista mecanicista, pero no estalinista.

OTTO KIRCHHEIMER.- Nace en 1905, hijo de judíos, estudia derecho, perteneció al Partido Socialdemócrata, huye a París en 1933, ingresa al I.I.S. en 1934 y se traslada a Nueva York en 1937.

AUGUST WITTFOGEL.- Nace en 1896, miembro del Partido Comunista Alemán. Estudió en Leipzig; positivista, influyó con sus estudios en la estética de Lukacs.

HENRYK GROSSMAN.- Nace en Cracovia, Viena 1881, hijo de padres judíos, profesor de economía en Polonia, miembro del partido comunista, pro soviético, de Frankfurt huye a París e Inglaterra, finalmente a EU, donde muere.

FRANZ BORKENAU.- Nace en Viena 1900. Miembro del Partido Comunista, huye a Inglaterra.

KARL LANDAUER.- Psicoanalista, huye a Holanda y muere durante la guerra.

HENRICH MENG.- También psicoanalista, huye a Basilea.

Datos tomados fundamentalmente de Jay (1), Wiggershaus (2) y Friedman (

2.3.- OBJETIVOS DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN SOCIAL.

Al tomar la dirección del Instituto, el profesor Grunberg lo define como marxista(63), y traza como objetivo principal aplicar y, a su vez profundizar más en la teoría que sustenta este método de estudio. Integra de esta forma en el I.I.S. a partir de las problemáticas filosóficas actuales, una comunidad que realiza investigaciones desde la sociología, la economía, la política, la historia, además de la propia filosofía (64).

Gerlach en el discurso inaugural del instituto expresa que es necesaria la refundición de todos los campos de las ciencias sociales, para ello se requiere la cooperación entre diferentes especialistas en ellas. Hay que luchar contra el materialismo dogmático y mecanicista: el verdadero marxismo no es dogmático, no busca leyes eternas (65), de allí que la integración del marxismo hegeliano y del psicoanálisis conduzcan a la teoría crítica. Otros de los propósitos que nutren al I.I.S. son: la independencia para la innovación teórica y para la investigación social ,dedicarse a la investigación y no a la docencia como lo hacen las universidades alemanas, evitar convertirse en una escuela de formación de “*mandarines, preparados sólo para funcionar al servicio del statu quo*” (66 y 67).basado en la tradición del idealismo clásico alemán y de la filosofía hegeliana de la sociedad, acomete contra la visión ortodoxa y mecanicista del marxismo y se abre a la técnica empírica contemporánea dirigida a cuestiones sociales actuales (68).

Fue esta una coincidencia de “*hombres interesados en la teoría social y formados en escuelas diferentes,(que) se agruparon en torno a la convicción de que la formulación de lo negativo en la época de transición era más importante que las carreras académicas. Lo que los unió, fue la aproximación crítica a la sociedad existente*” (Horkheimer en prólogo de Jay).

A la naturaleza interdisciplinaria y sinóptica del trabajo en el Instituto, le permitió obtener una nueva perspectiva en la investigación con la entrada del psicoanálisis. Crear una comunidad de investigadores, con destino compartido y propósito común, cuya solidaridad serviría como una anticipación microcósmica de la sociedad fraternal del futuro. La Revista de Investigación Social, ayudó a cimentar el sentido de identidad del grupo (69).

Separarse de las facciones políticas de la izquierda alemana, ya sea moderada o pro soviética, para obtener la pureza de la teoría. A través de la teoría crítica, abrir una nueva interpretación sobre el rol que la economía tenía en el marxismo ortodoxo y que para ella había cambiado en el siglo XX (70). Es decir, el instituto se negó a fetichizar la economía o la política y se negó a considerar a la cultura como un ámbito aparte de la sociedad (71), oponiéndose a reducir los fenómenos culturales a un reflejo ideológico de los intereses de clase (72).

Investigar diferentes problemas desde una base teórica común y con una visión interdisciplinaria (73). Comprender la crisis de la modernidad desde todas las perspectivas posibles para apropiarse de su espíritu, comprender la modernidad para socavarla. Esfuerzo sistemático por formular una exégesis teórica de la crisis sociocultural del mundo contemporáneo y preparar el fundamento teórico de la actividad práctica (74).

2.4.-CONCEPTO DE TEORIA CRÍTICA.

2.4.1.- IMPORTANCIA DE LA TEORÍA CRÍTICA.

Aunque la teoría crítica parece expresar como su objetivo, los problemas sociales concretos que acosan al mundo, finalmente los enfrenta por mediación de la filosofía, en la medida en que ésta vuelve sobre sí misma críticamente y como ella, se distingue de la mera ideología por su transhistoricidad.

Su interés es por el cambio social y lo justifica, no por alguna fórmula específica para lograrlo ni por la clase social que le sirve de guía, niega la práctica histórica marxista y

asume una postura crítica; ella debe tener lugar en relación con el sistema que tiene el poder de integrar las negaciones más poderosas (75). Para Horkheimer esta formulación negativa, si queremos expresarlo de esta forma, es el contenido materialista del concepto idealista de razón (76). Esta teoría mostró aversión a los sistemas filosóficos cerrados y rechazó la pretensión a una verdad absoluta, por lo que estableció una integración contrapunteada con otras escuelas de pensamiento y asumió a la realidad social como cambiante sin aceptar las alternativas tanto del marxismo dogmático como las del positivismo; buscando la posibilidad de una ciencia social dialéctica que evitara la teoría de la identidad y mantuviera el derecho del observador de ir más allá de los datos de la experiencia. *“Yendo más allá del positivismo que habría despojado al intelecto de todo derecho a juzgar lo real como falso o verdadero o de los marxistas vulgares que pretendían elevarlo a una teoría del conocimiento que al explicar la realidad exhaustivamente le permitía dominar el mundo”* (77).

Según Jay, Horkheimer rechazó el elemento activo del conocimiento, para él, el verdadero materialismo es el dialéctico que involucra un proceso dinámico de instrucción entre sujeto y objeto, evitando hacer de la dialéctica un fetiche, como proceso objetivo fuera del control del hombre, sino como el indagar el *“campo de fuerza”*, como lo concibe Adorno, entre conciencia y ser, sujeto y objeto.

Otros polos de la teoría crítica son la praxis y la razón, la interacción y la tensión entre ellos contribuye a la subjetividad dialéctica de la teoría, aunque la supremacía de la razón nunca estuvo en duda (77). Esta teoría contiene una metafísica y una antropología negativas, implícitas en el sentido de rehusar definiciones en cualquier forma fija, venidas de la sentencia de Nietzsche: *“Una gran verdad quiere ser criticada y no idolatrada”*. De ahí que esta teoría crea, que la razón, habiendo perdido su función crítica, perdió también su objetividad y su libertad. Así, los pensadores de la Escuela de Frankfurt se plantearon la posibilidad de una razón crítica y de una dialéctica negativa permanente (78). Además de este esfuerzo por la razón, el conocimiento y la praxis, esta teoría contiene un componente imaginativo, incluso utópico, que trasciende los límites presentes de la realidad, como afirma Marcuse (79): *“Sin fantasía todo el conocimiento filosófico permanece amarrado al*

presente o al pasado separado del futuro, que es el único vínculo entre la filosofía y la historia real de la humanidad”.

Finalmente, entre los aspectos más importantes de la teoría crítica, destacan: su definición y sus fundamentos de la investigación, opuesta a la teoría tradicional positivista, que pretende ser neutral en sus valoraciones y con la orientación teórica del saber científico. Aquella establece el compromiso con una sociedad, sin “*injusticia*”, es decir con un interés de emancipación. Para Kellner, ante la crisis de la teoría social surgen nuevos paradigmas de fenomenología, etnometodología, estructuralismo, del marxismo, del feminismo y de otras teorías críticas, con el objetivo de caracterizar a la sociedad contemporánea y de darle la inspiración y la dirección para transformarla (80).

2.4.2.-LA TEORÍA SEGÚN HORKHEIMER.

Antes de abordar un análisis sobre las diferencias entre las teorías tradicional y crítica, creemos necesario nuevamente precisar las ideas y los conceptos de Horkheimer sobre la teoría. Para él, la teoría es un conjunto de “*proposiciones acerca de un ámbito de los objetos conectados entre sí, de tal modo que de algunos, se pueden deducir los restantes*“. Su validez real consiste en que las “*proposiciones deducidas concuerden con acontecimientos efectivos, por lo contrario, si se presentan contradicciones entre la experiencias y la teoría, habrá que revisar una u otra*” (81). Con ello, este autor nos propone no aceptar una de ellas como total, única y permanentemente cierta; para él: “*o se ha observado mal, o bien, hay algún error en los principios teóricos*”, para concluir que la teoría permanezca siempre con respecto a los hechos, como una hipótesis.

Según este autor, en la concepción tradicional de la teoría hay una tendencia a los símbolos puramente matemáticos y a que las ciencias del hombre y de la sociedad imiten el modelo de las ciencias naturales, que en ese tiempo parecían lograr éxito en su explicación de la realidad. Por ello sostuvo la tesis de que la modificación de las estructuras científicas depende de la situación social correspondiente y que esto no sería solamente válido para

teorías tan amplias como el sistema copernicano, sino también para los problemas esenciales de la investigación cotidiana (82).

En la teoría tradicional, afirma Horkheimer, no aparece la verdadera función social de la ciencia, la teoría se ubica en esta corriente de pensamiento como separada de la actividad social.

2.4.3.- TEORIA CRÍTICA Y MODERNIDAD.

La teoría crítica es una de las reflexiones que analizan de manera negativa a la modernidad, que enfatizan la patología de las sociedades modernas desde Rousseau y Marx. Esta reflexión crítica se inicia en la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, cuando pregunta ¿Por qué la crítica? Responde: “*Porque vivimos en la época de la crítica*”, la cual se inicia a partir de los que pudieran ser los proyectos de la modernidad con Hobbes y Locke, en la fase crítica, es decir autorreflexiva del pensamiento de la Ilustración, al cuestionarse su formalismo, su pretendido universalismo y su abstracción. A partir de Hegel, Marx y Lukács se busca la dimensión filosófica de esta crítica contra el llamado marxismo mecanicista, al considerarse las relaciones sujeto-objeto y la teoría y la praxis; y también como autorreflexión teórica de la realidad. Es, a partir de Kant y de Marx que se despierta la conciencia de reflexionar, lo cual no hace la llamada teoría tradicional, a la que Horkheimer, en su obra “*Teoría Tradicional y Teoría Crítica*” (82), definirá como neutral en sus valoraciones y como orientación técnica del saber científico, que pretende encubrir su condición de elemento del proceso de producción, del modo de producción dominante, otra manera de plantear de forma diferente la teoría en términos científicos estrictos y filosóficos es la teoría crítica. Ésta se entiende como un elemento subvertidor de un proceso revolucionario y busca el máximo rigor científico, con el máximo compromiso social, en la búsqueda de una sociedad racional y justa, opuesta a la sola instrumentación de ella, que nuestro autor analiza más profundamente en otra de sus obras (83). Por lo tanto, la teoría crítica se opone a la metafísica idealista y a la ciencia positivista. Establece que la investigación científica sobre la realidad, debe ser multidisciplinaria ya que se refiere a la evolución económica, social, psicológica, artística y política, a diferencia de la tradicional

que no se sitúa en el contexto histórico concreto (económico y político) y por lo tanto no se relaciona históricamente con la realidad, sino que, está limitada por la falsa autoconciencia del científico burgués que, como especialista, reduce la realidad social sólo a ciertos rasgos que se puedan determinar por sus sistemas teóricos. Cuando algo se manifiesta como dado en la naturaleza y también en la sociedad, ha de tener éxito el intento de construir todas sus determinaciones, a partir de sistemas teóricos, como si fueran eternas; por lo que en esta teoría no aparece la verdadera función social de la ciencia, lo que la teoría significa en la existencia humana, (84). Este pensamiento tradicional se relaciona con lo moderno en su pretensión de universalidad y por su carácter de no ser independiente del modo de producción al que justifica y, a diferencia de aquél, la teoría crítica se relaciona con el historicismo que es una manera de darse cuenta de la situación política y social de las ciencias empíricas. Es decir, por una concepción materialista y de búsqueda del diagnóstico de la realidad de su tiempo, que la hace indagando las causas y las respuestas tanto en la economía o en la sociedad, de manera multidimensional, científica. Por ello, su programa de investigación es a partir de este materialismo dentro de la reflexión filosófica, que pretende la vinculación entre la teoría y la praxis con la crítica política social y con la crítica del lenguaje; este último aspecto que aborda otro de los frankfurtianos: Adorno .

Para Horkheimer y Adorno, la teoría crítica acepta el diagnóstico dado por Max Weber: la modernidad y la ilustración son un proceso progresivo e irreversible de racionalización de todas las esferas de la vida social, proceso que se completa, a la vez, con el progresivo funcionamiento e instrumentalización de la razón, y con la consiguiente pérdida del sentido y de la libertad.

Resumiendo, el proyecto de la teoría crítica es la investigación social para establecer una praxis que lleve a una sociedad más humana. Este proyecto viene dado desde la tradición misma de la Ilustración, mediada por la dialéctica marxista de la historia, por lo que esta teoría va más allá del diagnóstico weberiano al denunciar a la razón o racionalidad funcional como razón “truncada”, parcial, cosificada y de que las ciencias positivas dejan de ser emancipadoras por esa instrumentalización de la razón (85).

Esta teoría crítica es la razón/Ilustración de la entera civilización occidental. Atribuye a la verdad un momento temporal, en lugar de contemplarla como algo inevitable, diferenciándose también epistemológicamente de la tradicional.

Se entiende a la teoría crítica como la propuesta de la llamada Escuela de Frankfurt y del Instituto de Investigaciones Sociales con ese nombre y que, como hemos analizado antes, se reconoce fundamentalmente con Horkheimer, Adorno, Marcuse y Benjamin. Para el primero, la actitud crítica designa una propiedad esencial de la teoría dialéctica de la sociedad, a diferencia del pensamiento tradicional, que juzga lo dado mediante un aparato conceptual y judicativo heredado, así como la interacción entre los hechos y las formas teóricas como trazados de antemano, para perpetuar la existencia de la sociedad en su forma dada, por ejemplo, a través de las ciencias especializadas. En cambio, la actitud crítica carece de confianza en las pautas de la vida social. La separación del individuo y la sociedad, en virtud de la cual el individuo acepta como naturales los límites de sus actividad que han sido trazados de antemano, se relativiza en la teoría crítica. Horkheimer concibe un carácter escindido de la totalidad social para convertirse en una contradicción consciente, que reconoce, por un lado, el sistema económico actual y por otro, la totalidad de la cultura fundada por él como un producto humano, como la organización que la humanidad se ha dado. Los sujetos de la actitud crítica se identifican con el carácter escindido de la totalidad social hasta convertirse en una contradicción consciente, reconocen el sistema económico y la totalidad de la cultura como productos del trabajo humano, como la estructura que la sociedad se ha dado y se identifican con ella como su propio mundo, pero al mismo tiempo comparan a esta sociedad con procesos naturales no humanos, con meros mecanismos, porque las formas culturales que se basan en la lucha y la opresión no testimonian una voluntad unitaria y autoconscientes, este mundo no es el suyo sino del capital (86).

Este autor concibió la crítica marxista de la economía política, como un capítulo central de la crítica de las ideologías contra la “falsa conciencia social”, en la que se consideran las relaciones específicas de la sociedad capitalista como supratemporales, transhistóricas, en *que el pensamiento tradicional las explica metacientíficamente por su supuesto atemimiento*

“a los hechos como son”, con una orientación en el sentido de las ciencias naturales (87), basadas en aplicaciones tecnológicas de la ciencia.

También en el pensamiento tradicional sobre el hombre, se escinden sujeto y objeto, su identidad aguarda en el futuro y no en el presente, pero para el crítico esto no es solamente un proceso lógico sino también un proceso histórico concreto. La teoría crítica de la sociedad es como totalidad, un único juicio existencial desplegado (88). En este juicio esta teoría declara: las cosas no tienen que ser necesariamente así, los hombres pueden transformar el ser, ahora están dadas las condiciones para ello.

La teoría crítica no cambia de doctrina constantemente, no hay un brusco giro hacia una nueva intuición, mientras la época no se transforme. Su estabilidad se debe a que en todo cambio de la sociedad permanece idéntica su estructura económica fundamental, la relación de clases más simple y con ello la idea de su superación y por ello los rasgos decisivos del contenido, determinados por estos elementos permanentes (89). El pensamiento en su rasgo más sobresaliente deberá determinar qué debe hacer la teoría, para qué debe servir y no sólo en alguna de sus partes, sino en su totalidad, por ello su propia esencia la remite al cambio histórico, a la instauración de una situación de justicia entre los hombres. (90)

Para llegar a la teoría crítica, Horkheimer consideró necesario en los proyectos del Instituto de Frankfurt, allegar a la crítica de la economía política, el psicoanálisis freudiano como exigencia del objeto de estudio elegido: las relaciones sociales cosificadas y el aislamiento de los individuos en la atomizada y desagregada sociedad burguesa.

2.4.4.- TEORIA CRÍTICA Y SU INTERPRETACIÓN DE LA SOCIEDAD OCCIDENTAL EN LOS AÑOS 30 A 60.

Nos ha interesado abordar la teoría crítica por constituir el núcleo central del pensamiento del Instituto de Investigaciones Sociales en la década de los 30 y particularmente por lo que sería la Escuela de Frankfurt, los cuales se desarrollan después de la Primera Guerra Mundial ante la disyuntiva de los intelectuales alemanes de izquierda, entre apoyar a los

socialistas moderados del Partido Socialdemócrata o aceptar a los del Partido Comunista tutelados por Moscú. Una opción diferente fue la que siguieron sus integrantes al elaborar la teoría crítica que analizamos en los apartados anteriores. Con ella se opusieron por un lado a la metafísica idealista y por otro a la positivista; en la última se situaba el llamado marxismo vulgar. Los pensadores frankfurtianos ofrecieron una revitalización de la teoría marxista por el estudio de los manuscritos económico-políticos de Marx y por la influencia en ellos de la dialéctica hegeliana, de allí su interés en explorar las posibilidades de transformación del orden social por medio de la praxis humana.

El pensamiento de ellos se basó en una concepción materialista de la sociedad (91), pero contraria a las interpretaciones del materialismo mecanicista del siglo XIX y diferente también de un marxismo que hizo un fetiche del mundo material, supuestamente objetivo, y en el que se sostenía la supremacía eterna de la subestructura económica de la sociedad. También se opusieron a considerar al materialismo como teoría del conocimiento con pretensiones de certidumbre absoluta, para dominar el mundo, la naturaleza y la sociedad. Su concepción era de un materialismo dialéctico, que involucrara en un proceso dinámico la interacción entre sujeto-objeto. En el capitalismo, para ellos, la economía jugaba un rol crucial, pero histórico y por lo tanto cambiante, la política adquiriría mayor autonomía que la que previó Marx, tal como se desarrolló en el leninismo y en el fascismo. De ahí que a diferencia de cierto marxismo, la teoría crítica y particularmente Horkheimer, no aceptaban como determinante a la subestructura económica en los llamados fenómenos culturales o políticos de la superestructura, sino que ellos se consideraban mediados a través de la totalidad social, sin ser concebidos como meros reflejos de los intereses de clase. Así la cultura no era epifenoménica, ni plenamente autónoma, y su relación con la subestructura material la entendían como multidimensional. Por esa mediación de la totalidad social afirmaron que en una teoría correcta de la sociedad, ninguna faceta de esa realidad social puede ser comprendida por el observador como final o completa, además para nuestros autores no hay “hechos sociales”, como creyeron los positivistas, sino una interacción constante entre lo particular y lo universal y del momento, no temporal, y la totalidad; por ello en el Instituto de Frankfurt se dio la diversificación deliberada de campos que reflejó la importancia atribuida a la totalidad de las mediaciones dialécticas, que debían ser

capturadas en el proceso del análisis de la sociedad (92) por parte de las corrientes filosóficas.

Hasta este momento vale la pena destacar dos concepciones distintas de la teoría crítica que la diferencian:

1.- Abstraer la filosofía de la realidad para renovarla a través del materialismo dialéctico y sin compromisos con partidos o corrientes definidas, como la socialdemocracia y el comunismo soviético de los años 30.

2.-Replantear la supremacía que el marxismo otorgaba a la subestructura económica, para lo que la teoría crítica entendía una diferente interacción entre sub y supraestructura, considerando a la primera en su perspectiva histórica y por ello cambiante y analizando a la cultura y a la política en su autonomía y en sus relaciones no unidimensionales.

Estos dos elementos cruciales en la comprensión de la teoría crítica, los consideramos importantes por la perspectiva que con ellos mantendrá hasta los años 60 en la interpretación de la realidad social, política, cultural, económica, etc., que será fundamental en las propuestas de uno de sus integrantes, Herbert Marcuse y que influirán en los movimientos sociales y estudiantiles, motivo central de esta investigación, ya que con su método crítico rompen la visión totalitaria de la sociedad industrial contemporánea que hacía el análisis ortodoxo del marxismo (el que a partir del estudio unidimensional de la subestructura económica consideraba al proletariado como único elemento subversivo y revolucionario). La teoría crítica al concebir de diferente forma la realidad social, a partir de los años treinta será esencial para plantear otras alternativas a la praxis revolucionaria en las décadas siguientes.

Al estudiar otras influencias importantes para la teoría crítica, es necesario señalar las mencionadas por los autores consultados sobre la Escuela de Frankfurt, Jay, Friedman y Wiggerhaus. Ellos reconocen en Horkheimer la influencia del escepticismo de Schopenhauer y de la corriente idealista de la filosofía de la vida (Nietzsche, Dilthey y

Bergson), también la de Kant en el individualismo contra la totalidad, de la metafísica y la dialéctica de Hegel y el marxismo. No coinciden completamente con ellos en su pretensión de verdad absoluta, de totalidad, ni en su teoría de identidad al concebir sujetos infinitos en los que se logra la identidad sujeto-objeto, mente-materia. Rechaza esta teoría la disyuntiva entre sistematización metafísica o empirismo antinómico; aboga además por la posibilidad de una crítica social dialéctica, que evitaría aquella teoría de la identidad y preservaría el derecho del observador de ir más allá de los datos de la experiencia.

La teoría crítica coincide con la filosofía de la vida al rescatar al individuo de las amenazas de la sociedad industrial moderna; no coincide con ella en su énfasis hacia la subjetividad, en su falta de propuestas de acción en el mundo histórico ni en su olvido de la dimensión material de la realidad, lo cual ataca a la razón misma conduciéndola al irracionalismo y a negar la praxis política. Tampoco coincide la teoría crítica con la filosofía de la vida, en que ésta obstaculiza la distinción individuo-sociedad, convirtiendo lo que ha sido considerado como “historia” como un hecho “natural”, lo cual reafirma el statu quo.

Con Nietzsche coincide en su cualidad crítica inflexible, “Una gran verdad quiere ser criticada y no idolatrada”, y en su concepción del carácter represivo de la cultura occidental, así como de no considerar la aureola romántica a la clase obrera, apartada ya de su papel revolucionario por la cultura de masas en desarrollo. No coinciden con él en su individualismo ciego a las cuestiones sociales. (93)

De Bergson toman su crítica al racionalismo abstracto pero descarta sus anhelos metafísicos.

Así, la Escuela de Frankfurt plantea en sus investigaciones su preocupación por la pretensión de dominio del hombre, sobre la naturaleza, su dialéctica les impide fetichizar al proletariado y a la subestructura económica, y no considerar acriticamente a los partidos comunistas y al régimen estalinista soviético. Se oponen al tipo ideal weberiano, como construcción metodológica impuesta y eterna a aceptar un solo modelo científico social para explicar una realidad que es múltiple y caótica. Esta Escuela indagó, principalmente con Adorno, entre conciencia y ser, sujeto y objeto y no pretende descubrir principios

ontológicos fundamentales; es decir busca el verdadero materialismo dialéctico que involucre un proceso dinámico de interacción entre sujeto-objeto. (94)

A esta Escuela le toca vivir y analizar una época nueva en que el capitalismo entró en una etapa cualitativamente diferente a la estudiada por Marx, dominada por los monopolios en expansión y una creciente intervención gubernamental en la economía; por ello, en ese momento, su preocupación es comprender a esta nueva y disímil sociedad industrial contemporánea, capitalista o socialista, unidimensional, opulenta, que pretende imponer represivamente su totalidad; de allí que centre su interés en la comprensión de la apariencia y la realidad social, tomando los aspectos negativos de la filosofía, ya que su intención es negar la verdad no existente, al menos en teoría, por el materialismo dialéctico llevado a su necesaria autoconciencia. Esta teoría crítica proporciona una alternativa potencialmente más útil y políticamente más relevante que el postestructuralismo y el postmodernismo ya que se dirige, según Kellner, a la emancipación de todas las formas de opresión, así como a la felicidad, a la libertad y al ordenamiento racional de la sociedad; por ello, este autor, la concibe como una teoría social interdisciplinaria que puede servir como instrumento de la transformación social (81).

Los frankfurteanos centran sus estudios en lo que los marxistas tradicionales habían relegado, es decir a la superestructura cultural y política de la sociedad moderna, a la aparición, proliferación e influencia futura de la sociedad de masas, como triunfo de la sociedad burguesa que pretende administrar el espíritu mismo del hombre, que no reflexiona sobre su acción y hace al burgués inflexible y orgulloso y que pretende un hombre irreflexivo, amo y destructor de la naturaleza. D aquí que ellos se plantearan investigaciones sistemáticas para formular interpretaciones teóricas de la crisis sociocultural del mundo contemporáneo y se rebelaran contra la igualdad de la modernidad que resultó convencional y que lleva a la cultura de masas. Se opusieron a esta igualdad masificadota, asumieron la concepción marxista de que la racionalización perpetua de la condición humana era legítima e inevitable y estuvieron en contra del reaccionarismo burgués, contra cualquier tipo de sociedad totalitaria y opresiva y contra la deshumanización. Por lo tanto, su propuesta es de renovar la filosofía. Aspectos sobre los

que insistiremos en los próximos capítulos, especialmente en el análisis de la escuela sobre la cultura de masas y sobre su repercusión en los movimientos sociales y estudiantiles de los años sesenta.

2.5.-PERIODOS DE LA ESCUELA DE FRANKFURT.

2.5.1.- PERIODO INICIAL EN FRANKFURT.

Abarca desde su fundación en Frankfurt de Mein el 3 de febrero de 1923 y su inauguración oficial el 22 de junio de 1924, hasta marzo de 1933 en que es cerrado el Instituto por los nazis. Abre su filial en Ginebra con Pollock en 1931, formándose la Sociedad Internacional de Investigaciones Sociales con sedes también en París y Londres, e inicia la Revista de Investigación Social en 1932 teniendo como jefe de redacción a Lowenthal. La Sociedad Internacional de Investigadores se traslada a París en 1933 y permanece allí hasta 1940.

2.5.2.- PERIODO EN LOS ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA.

Se inicia en 1934 en la Universidad de Columbia, en Nueva York, hasta su retorno a Alemania en 1950, en el Instituto o Sociedad Internacional de Investigaciones Sociales al que se integran Lowenthal, Marcuse, Pollock, Fromm y Wittfogel, mantiene la Revista (Z.f.S.) en París, trasladándola a los EUA después de 1940, en cuyos trabajos se empieza a sentir la influencia de las técnicas empíricas americanas, publicándose en alemán con algunos artículos y reseñas en inglés y francés. El Instituto organiza en 1939 conferencias y seminarios; y de 1941 hasta el término de la Segunda Guerra Mundial la revista se llamará: *Studies in Philosophy and Social Sciences* (S.P.S.S.). En 1941 por razones de salud de Horkheimer, él y Adorno se trasladan a California; Lowenthal y Pollock, asumen la dirección del Instituto, también por esta época, algunos miembros, como Marcuse se alejan del Instituto por sus trabajos en el gobierno de los EU; y hay otros que aparecen como integrantes de Instituto, y lo son para recibir sus apoyos económicos, más que para realizar actividades formales de investigación.

2.5.3.- PERIODO DE REGRESO A ALEMANIA.

A partir de 1950 (1951 ¿?) en que se incorporan al antiguo Instituto en Frankfurt, nuevos miembros como Habermas, Albrecht y Wellmer, además de reintegrarse Horkheimer y Adorno.

CAPÍTULO TERCERO.- LA SOCIEDAD REPRESIVA Y OPULENTA

A partir del análisis que la Escuela de Frankfurt hace de la crisis sociocultural del mundo contemporáneo, desde su etapa inicial en Alemania continuada en el exilio en los EU., cada uno de sus integrantes interpreta en sus obras individuales o colectivas algún aspecto especial de la sociedad industrial, capitalista o socialista. En el caso de Horkheimer y Adorno profundizan en la cultura de masas, Marcuse en cambio lo hace sobre la sociedad represiva y totalitaria, cuestión de interés fundamentalmente en nuestra investigación. Marcuse parte de un Freud revolucionario, crítico de la sociedad burguesa. En su obra *“Eros y civilización”* (95), publicada en inglés en 1953 y en español en 1965, se muestra insatisfecho con el marxismo por lo que inicia un examen de los obstáculos psicológicos en el cambio social. En esta obra se propone identificar los distintos tipos de represión para estudiar la dinámica histórica de los instintos sexuales y su fusión con los impulsos destructivos. Toma para ello la teoría de la libido de Freud considerándola un concepto materialista de gratificación opuesto a las ideas espirituales y represivas, comunes en esa época, y su principio de realidad, que analiza en la primera parte de esta obra, para explorar el origen del individuo reprimido, y a de la civilización represiva para ir más allá del concepto freudiano del principio de realidad en la segunda parte de la obra. En toda esta obra Marcuse busca una integración de las ideas de Marx y de Freud.

Para Horkheimer y Adorno, el instinto de muerte, Tánatos, era una representación simbólica de la sensibilidad de Freud ante la profundidad de los impulsos destructivos de la sociedad moderna. Marcuse destacó, en cambio, la presencia e intensificación de la actividad destructiva que acompañaba a la civilización: para él, como veremos al analizar el principio de actuación, en una sociedad transformada, es decir en una nueva forma de existencia diferente que no se basara en este principio, “anacrónico y represivo”, se terminaría con lo que llama “represión excedente” históricamente enraizado, liberando así al individuo de su trabajo alienado, productor de tensión. Ante ello, propone nuestro filósofo, el trabajo estetizado contra el trabajo alienado.

En esta obra, Marcuse parte de las teorías y principios freudianos y marxistas, continuando de esta forma con los postulados de análisis multidisciplinarios de la Escuela de Frankfurt. Al tomar las bases de estas concepciones psicológicas las relaciona con el cambio social y explica así, los fundamentos de la dominación y de la represión en la civilización occidental, como también el trabajo alienado y el poder represivo opuestos al logro de la gratificación instintiva.

Marcuse cree en la posibilidad de una civilización no represiva por los logros impresionantes en la primera mitad del siglo XX, tanto en la ciencia como en la técnica que llevan a un propósito contrario: servir a los intereses de la dominación continua que es más productiva y que genera más beneficios. Él cree posible la transición a un nuevo estado de civilización, una forma de vivir no represiva, una subversión de la cultura tradicional en lo material e intelectual para liberar de necesidades y satisfacciones instintivas reprimidas y crear un nuevo individuo generado por el desarrollo de relaciones e instituciones sociales cualitativamente diferentes (96), es decir por un cambio social cualitativo.

En nuestra civilización la liberación de la represión, afirma Marcuse, era privilegio exclusivo de una pequeña clase superior, contra la consciente separación de la esfera instintiva de la intelectual, del placer del pensamiento. El concepto de sublimación de Freud no justifica esta separación, considera en cambio a las llamadas altas aspiraciones del hombre susceptibles de realizar el principio del placer, y esta realización presupone, un cambio cualitativo en el principio de realidad establecido. Esta liberación instintiva abarca la liberación intelectual, porque la lucha contra la liberación del pensamiento e imaginación ha sido un poderoso instrumento del totalitarismo, tanto democrático como autoritario. Observa Marcuse, que la desublimación subversiva acompaña a las tendencias contemporáneas hacia la introducción del totalitarismo en los negocios cotidianos y los ocios del hombre, en su trabajo y en su placer (97). Para él, los sucesos de los últimos años, refiriéndose a los siguientes a la Segunda Guerra Mundial, en plena “guerra fría”, refutan todo optimismo, ya que las grandes posibilidades de la sociedad industrial avanzada son movilizados contra la utilización de sus recursos y contra la pacificación de la existencia humana, es decir en “un marco actual de esclavitud y destrucción”, por lo que las libertades y gratificaciones participan de la superación de la represión general, así, la liberación instintiva e intelectual es un problema político y una “teoría de los cambios para esta

liberación tiene que ser una teoría del cambio social”. Por ello afirma Marcuse que se invalida la frontera entre la psicología y la filosofía social y política, en tanto la psique pueda mantenerse a sí misma contra el poder público (98).

En esta obra, H.Marcuse, toma la propuesta freudiana de civilización, basada en la subyugación permanente de los instintos a partir de la pregunta: ¿Los sufrimientos infringidos han valido la pena por los beneficios de la cultura? (99). Porque para Freud la libre gratificación de las necesidades instintivas son incompatibles con la sociedad civilizada y parece que la renuncia y el retardo de las satisfacciones son prerequisites del progreso. “La felicidad”, afirma Freud, “no es un valor cultural”, debe por lo tanto ser subordinada a la disciplina del trabajo y a la reproducción monogámica; por ello el metódico sacrificio de la libido, desviación provocada rígidamente para servir a las actividades y expresiones socialmente útiles, es cultura. En esta condición de represión instintiva para lograr el progreso, la civilización demuestra que la ciencia y la técnica han logrado en el siglo XX, la conquista de la naturaleza, con lo que un mayor número de necesidades de una gran cantidad de personas son satisfechas. Este aumento continuo de la productividad en la sociedad industrial, parece hacer real la promesa de una vida todavía mejor para todos. Pero al aumentar el progreso, disminuye la libertad en nuestra civilización, por ello, en lo que parecía su cumbre se desarrolla la más efectiva subyugación y destrucción, es decir la represión del hombre, cuando los logros materiales e intelectuales parecen permitir la creación de un mundo verdaderamente libre (100). Así, para Marcuse, la represión se incrementa cuando llega a ser innecesaria, lo que además muestra ser la esencia de nuestra civilización y no parece haber otra alternativa. Y a pesar de que la misma teoría freudiana trata de dar razones para rechazar la identificación de la civilización con la represión, nuestro autor plantea entonces la discusión del problema: ¿”Constituye realmente el principio de la civilización la interrelación entre libertad y la represión, la productividad y la destrucción y la dominación y el progreso? ¿O esta interrelación es sólo el producto de una organización histórica específica de la existencia humana? ¿Es irreconciliable el conflicto entre principio de placer y principio de realidad hasta el grado que necesita la transformación represiva de la estructura de los instintos del hombre? ¿Permite la existencia del concepto de civilización no represiva, basada en una experiencia

de ser fundamentalmente diferente y relaciones existenciales diferentes, una relación entre el hombre y la naturaleza diferente”? (100).

La concepción teórica de Freud parece refutar, para Marcuse, su consistente negación de la posibilidad histórica de una civilización no represiva y en segundo lugar los mismos logros de la civilización represiva parecen crear las precondiciones necesarias para la abolición gradual de la represión (101). Herbert Marcuse analiza en esta obra la posibilidad de esa civilización no represiva no como una especulación abstracta ni utópica.

Las dos partes que integran su obra *“Eros y civilización”* se refieren al dominio del principio de realidad y las posibilidades que existen más allá del mismo. En el capítulo V de la primera parte, titulado “Interludio filosófico”, Marcuse analiza, los aspectos generales del psicoanálisis en relación con la represión. Marcuse afirma que la teoría sobre la civilización de Freud es un producto de su teoría psicológica, es decir, que sus percepciones del proceso histórico están derivadas del aparato mental de los individuos, tal como él inició sus estudios al respecto, método que si bien penetra en la ideología protectora, parece fallar en un punto decisivo: la historia ha progresado “a espaldas” y por encima de los individuos, y las leyes del proceso histórico han sido aquellas que gobiernan a las instituciones reificadas más que a los individuos. Sin embargo, aquí, el individuo en Freud es todavía el género y su teoría revela la desindividualización biológica, actuando bajo los principios del placer y del Nirvana, debajo de la sociológica, bajo el principio de realidad, por lo que esta psicología genérica muestra las vicisitudes de los instintos como vicisitudes históricas: la dinámica recurrente de la lucha de Eros y el instinto de muerte, de la construcción y destrucción de la cultura, de la represión (102). La teoría de Freud contiene ciertas hipótesis sobre la estructura de las principales formas del ser: incluye por tanto implicaciones ontológicas, aspectos que nuestro autor profundiza en el capítulo II de la obra citada, sobre el origen del individuo reprimido y que analizamos en la siguiente parte de nuestra investigación.

De acuerdo con Freud la civilización empieza con la inhibición metódica de los instintos primarios: a) Inhibición de la sexualidad y b) inhibición de los instintos destructivos, lo cual lleva del dominio de la naturaleza por el hombre a la moral individual y social, así el ego que emprendió la transformación racional del medio ambiente humano y natural se

reveló como un sujeto esencialmente agresivo y ofensivo, cuyos pensamientos y acciones estaban proyectados para dominar los objetos. Por ello es provocador y siempre un “PROYECTO” según Sartre, de allí que la razón humana sea represiva, por su inacabable voluntad de poder sobre la naturaleza, lo que la convierte en más productiva que receptiva, en buscar más la trascendencia que el placer, llevándola a la lógica de la dominación. Con la moral cristiana los instintos fueron pervertidos y restringidos... la restricción y privación justificadas (103), lo que para Nietzsche fue debilidad, desigualdad del poder atribuidos a crimen o culpa: rebelión, pecado original, desobediencia contra Dios, el impulso a la gratificación se convirtió en concupiscencia; él habla en nombre de un principio de realidad antagónico al de la civilización occidental, como su concepción del círculo cerrado, ya no la del progreso, sino la del “eterno retorno” y “el centro está en todas partes”. Además la eternidad que según Marcuse es desde hace mucho tiempo el consuelo para una existencia enajenada, ha sido convertida también en un instrumento de represión, mediante su relegación a un mundo trascendental - un premio irreal para el sufrimiento real (104). Para Nietzsche la liberación depende de la reversión del sentido de culpa, la humanidad debe llegar a asociar a la mala conciencia no con la afirmación sino con la negación de los instintos de vida, no con la rebelión contra sus ideales represivos sino con su aceptación (105), por ello la lucha se revela entre el antagonismo, entre el llegar a ser y el ser, entre la curva ascendente y el círculo cerrado, entre el progreso y el eterno retorno, entre la lógica de la dominación y la voluntad de gratificación. Para Freud, la esencia del ser en su metapsicología es *Eros*. Este ser es esencialmente el impulso hacia el placer, su “meta” es la existencia humana: el impulso erótico, fuente instintiva de la civilización, por lo que los impulsos sexuales son para Marcuse instintos de VIDA; el impulso hacia la preservación y enriquecimiento de la vida mediante la dominación de la naturaleza, de acuerdo con el desarrollo de las necesidades vitales, es originariamente un impulso erótico, pero cuando la existencia de la vida es organizada de acuerdo con el interés de la dominación la base erótica de la cultura es transformada (106). Por ello considera a la cultura como esencia del ser como logos; pero es ya el logos de la dominación, mandando, dominando, dirigiendo a la razón, a la que el hombre y la naturaleza deben sujetarse. Para nuestro autor esa interpretación freudiana del ser recoge el primer estado de la filosofía de Platón, que concebía a la cultura no como sublimación represiva sino como libre auto desarrollo de

Eros, aunque finalmente la teoría de Freud sigue la tendencia general del pensamiento occidental: en su obra la racionalidad del principio de realidad predominante supera a las especulaciones metafísicas sobre *Eros*.

3.1.- BAJO EL DOMINIO DEL PRINCIPIO DE REALIDAD

En esta primera parte de la obra “*Eros y civilización*”, Marcuse inicia su análisis de la teoría freudiana en relación a la civilización como subyugación de los instintos, es decir como represión, restricción, contención o supresión de ellos, precisamente cuando el hombre del siglo XX en la cumbre de la civilización occidental, ha llegado a logros materiales e intelectuales que parecían permitir la creación de un mundo verdaderamente libre. En el capítulo I, “La tendencia oculta del psicoanálisis”, empieza con la afirmación de Freud de que la historia del hombre es la historia de su represión, porque una cultura que restringe parece precondition del progreso, ya que los instintos humanos dejados en libertad serían incompatibles con toda asociación y por lo tanto con la civilización misma, ya que *Eros* aspira a una satisfacción que la cultura no puede permitir: la gratificación como fin en sí misma, por lo que los instintos deben ser desviados, inhibidos, reprimidos, que es cuando la civilización empieza con su ideal de progreso. Se da así un cambio en el sistema de valores que Marcuse define: de satisfacción inmediata a satisfacción retardada, de placer a su restricción, de ausencia de represión a seguridad (107). De tal manera que el individuo moderno occidental llega a la traumática comprensión de que la gratificación total y sin dolor de sus necesidades es imposible. Ante esta frustración aparece un nuevo principio de funcionamiento mental que se impone: el principio de realidad invalida al principio de placer. Con ello se pretende la subyugación y desviación de las fuerzas destructivas de la desviación instintiva, por lo que este principio de realidad viene del ego organizado, del desarrollo en él, de la función de la razón, del sujeto consciente que se materializa en instituciones y que se impone desde la infancia a través de padres y otros educadores, aunque a nivel individual y de género humano la sumisión se reproduce continuamente, ya que el individuo creciendo en un sistema, aprende los requerimientos de este principio de realidad como los de la ley y el orden y los trasmite además a la siguiente generación. Sin embargo, ya que este principio debe ser reestablecido continuamente en el

desarrollo del hombre, indica que su triunfo sobre el principio de placer no es nunca completo y nunca es seguro (108); además, en la concepción freudiana, la civilización no determina “un estado de la naturaleza” de una vez y para siempre y lo que la civilización domina y reprime –las exigencias del principio del placer- siguen existiendo dentro de la misma civilización. El inconsciente retiene los objetivos del vencido principio del placer, por lo que el retorno de lo reprimido da forma a la historia prohibida y subterránea de ella; por ello, la psicología individual de Freud es en su misma esencia psicología social. La represión es un fenómeno histórico porque la subyugación de los instintos por controles represivos es impuesta no por la naturaleza, sino por el hombre. Es importante destacar que desde la prehistoria de la dominación, que sigue a la primera rebelión, la represión desde fuera ha sido sostenida por la represión desde dentro; así, el individuo sin libertad introyecta a sus dominadores y sus mandamientos dentro de su propio aparato mental. La lucha contra la libertad se reproduce a sí misma, en la psique del hombre, como la propia represión del individuo, y a su vez su propia represión sostiene a sus dominadores e instituciones. Es, finaliza Marcuse, esta dinámica mental, la que Freud revela como la dinámica de la civilización (109), a partir de la concepción antigua en Occidente de la eterna y primordial lucha por la existencia en que la escasez enseña al hombre que no puede gratificar libremente sus impulsos instintivos, que no puede vivir bajo el principio del placer, concepción que ha justificado la racionalización efectiva para justificar la represión. Parte de la teoría freudiana viene de esta racionalización ya que Freud considera “eterna” la primordial lucha por la existencia y, por tanto, cree que el principio del placer y el principio de realidad son “eternamente” antagónicos, por lo que una civilización no represiva es una idea imposible; sin embargo, en algunos aspectos rompe con esta racionalización represiva al revelar el contenido represivo de los más altos valores y logros de la cultura occidental, la meta-psicología freudiana es un intento de develar, al interrogar, la terrible necesidad de la conexión interior entre civilización y barbarie, progreso y sufrimiento, libertad e infelicidad, finalmente entre *Eros* y *Tánatos*. Para Marcuse, Freud interroga a la cultura no desde un punto de vista romántico o utópico, sino sobre la base del sufrimiento y la miseria que su utilización implica y descubre sus aspiraciones convertidas en tabú: la demanda de un estado en que la libertad y la necesidad coincidan, ya que los tabúes libertad y felicidad impuestos por el consciente son sostenidos por el inconsciente,

ya que, en tanto la felicidad es la total satisfacción de las necesidades, la libertad en la civilización es esencialmente antagónica de la felicidad: envuelve la modificación represiva (sublimación) de la felicidad. Por ello, el verdadero valor de la memoria no es ser solamente un recurso terapéutico en el psicoanálisis, sino que es su función, la de preservar promesas y potencialidades que son traicionadas e incluso proscritas por el individuo maduro y civilizado, pero que satisfechas en el pasado no son olvidadas por completo, por lo que la liberación psicoanalítica de la memoria hace estallar la racionalidad del individuo reprimido (110). La orientación hacia el pasado tiende hacia una orientación hacia el futuro, vehículo de la futura liberación; aquí es donde Marcuse encuentra la tendencia oculta del psicoanálisis.

En el análisis de los capítulos II y III, Marcuse tomará como base para su discusión las propuestas de Freud sobre los dos niveles donde se desarrolla el aparato mental represivo:

- a) Ontogénico: el crecimiento del individuo reprimido desde la primera infancia hasta su existencia social consciente.
- b) Filogenético: el crecimiento de la civilización desde la horda original hasta el estado civilizado totalmente constituido.

Ambos niveles están continuamente interrelacionados (111).

El capítulo II, “El origen del individuo reprimido (Ontogénesis)”, parte de la teoría de Freud del aparato mental que considera la unión dinámica entre el inconsciente y el consciente, de fuerzas heredadas (fijas) y adquiridas, del antagonismo entre el instinto de vida (*Eros*) y el instinto de muerte (112). Los principios que dominan este aparato mental son el de placer y el de realidad, y hay en ellos una naturaleza común antes de su diferenciación, la cual se designa como el id, el ego y el super-ego. El id es la base fundamental, el dominio del inconsciente, de los instintos primarios, está libre de formas y principios que constituyen al individuo consciente social, no conoce “valores”, no aspira a la autoconservación, sólo lucha por las necesidades instintivas de acuerdo con el principio de placer, bajo la influencia del mundo exterior; una parte de él se desarrolla como ego que media entre el id y el medio ambiente. El ego mantiene su existencia observando y

probando la realidad, adaptándose a ella y alterándola de acuerdo a su interés. El id lucha por gratificar sus instintos, por ello el ego coordina, altera, organiza y controla los impulsos instintivos del id para minimizar conflictos con la realidad (112-113); por lo tanto es el encargado de reprimir los impulsos de la realidad, retardando o desviando su forma de gratificación, así, el ego destrona al principio del placer y lo sustituye por el de realidad mediante las restricciones externas, que primero los padres y luego otros cuerpos sociales (“educadores”), han impuesto sobre el individuo y puedan ser “introyectados” en el ego y llegarán a ser su “conciencia”. De esta manera el sentido de culpa (la necesidad de ser castigado) es generada por las transgresiones que atraviesa la vida mental.

Freud expresa, que una organización represiva de los instintos yace bajo todas las formas históricas del principio de realidad en la civilización, y si bien justifica esta organización por lo irreconciliable que existe entre los principios de placer y de realidad, también plasma el hecho histórico de que la civilización ha progresado como dominación organizada (114). En esta represión, Freud no diferencia lo biológico de lo psichistórico, por lo que Marcuse crea dos términos para su ubicación en este último contexto específico:

a).- Represión básica (filogenética): son las modificaciones de los instintos necesarias para la perpetuación de la razón humana en la civilización.

b).- Represión excedente: que son las restricciones provocadas por la dominación social, según la necesidad del control represivo sobre los instintos (115), es decir la imposición de controles adicionales sobre los básicos, para desviar la energía instintiva; por ejemplo, para la familia patriarcal monogámica la división jerárquica del trabajo, el control público sobre lo privado, es decir, un principio de realidad particular.

Se ha considerado, además, al principio de actuación como la forma histórica prevaleciente del principio de realidad, tras la cual está la mencionada escasez, la lucha por la existencia en un mundo pobre para la satisfacción de las necesidades humanas y por ello en constante restricción, renuncia o retardo, y para la satisfacción aún incompleta, es necesario siempre el trabajo (penoso, doloroso). Los impulsos instintivos básicos luchan porque prevalezca el placer y no haya dolor, pero el principio del placer es incompatible con la realidad y, así los instintos deben sobrellevar una prescripción represiva. Nuestro autor considera falsas estas afirmaciones para justificar la represión, ya que para él, más que la escasez es la manera

como se organiza esa escasez y la actitud existencial que la refuerza, dada por las diferentes maneras que le da la civilización además del esfuerzo para superarla (trabajo), situaciones todas que se imponen sobre el individuo, primero por la violencia por la utilización del poder más racional (115-116) y no por la obtención de bienes, organizada para satisfacer sus necesidades. Por ello, escasez es igual a dominación y diferente al ejercicio racional de la autoridad que se puede dar en la división social del trabajo. Esta dominación se da por el progreso técnico, material e intelectual que tiende a preservar esa escasez–necesidad y recrea permanentemente la restricción irracional para eternizarla. La escasez es represión y será diferente según los sistemas de producción social, según sea la economía de mercado o la economía planificada, la propiedad privada o colectiva, el consumo individual o la ganancia. Por lo tanto, se darán diferentes formas de dominación sobre el hombre y sobre la naturaleza que conllevan a diferentes formas históricas del principio de realidad, que se expresará en los sistemas institucionales, en las relaciones y leyes y en los valores sociales; y aunque se expresa este principio en heterogéneas estructuras, cualquiera de ellas exige el control represivo sobre los instintos, por lo que los intereses específicos de la dominación crean los controles adicionales a los indispensables para mantener esta civilización que Marcuse designa como excedentes (117).

En relación al principio de actuación, Marcuse insiste en que al destronarse el principio de placer, no sólo por considerarlo contrario al progreso de la civilización, sino porque milita contra ella, busca perpetuar la dominación y el esfuerzo (trabajo) (118); y, según Freud, el temor a una revuelta de los oprimidos motiva para imponer regulaciones más estrictas, que caerían en la represión excedente de Marcuse.

El análisis de la represión en la sociedad contemporánea puede hacerse desde el principio de actuación de Marcuse, para subrayar que bajo el dominio de la represión, se estratifica, de acuerdo a la actuación económica competitiva de sus miembros. Esta dominación ha sido cada vez más racionalizada coincidiendo sus intereses con los del conjunto (119). Para la mayoría de la población la forma de satisfacción está “determinada por su propio trabajo y al servicio de un aparato que los individuos no controlan y que opera como un poder independiente de ellos al que deben someterse para sobrevivir (119). Este poder se vuelve más ajeno con la división especializada del trabajo, los hombres no viven sus propias vidas, sino funciones preestablecidas, al trabajar ya no satisfacen sus propias necesidades sino que

trabajan enajenados, es decir en ausencia de la gratificación que les proporcionaba el principio del placer. Freud afirma que “la cultura exige una pesada tasa de libido voluntariamente inhibida, para que estos instintos agresivos unidos a la sexualidad no destruyan la civilización”, porque, según él, el sistema represivo no resuelve el conflicto, y aquellos se sumergen en la dialéctica destructiva: las perpetuas restricciones de *Eros* debilitan los instintos de la vida y fortalecen y liberan fuerzas contra las que fueron llamadas a luchar (120), las fuerzas de la destrucción.

Bajo el dominio del principio de actuación, el cuerpo y la mente son convertidos en instrumentos de trabajo enajenado, pero sólo pueden funcionar como tales instrumentos si renuncian a su libertad de sujeto-objeto libidinal, que el organismo humano originariamente es y desea ser, por lo que el irreconciliable conflicto no es finalmente entre el trabajo (principio de realidad) y *Eros* (principio de placer), sino entre el trabajo enajenado (principio de actuación) y *Eros* (107), en el que la felicidad tiene lugar durante el ocio y también algunas veces durante el trabajo, lo que le permite continuar al hombre con esa actuación, que a su vez perpetúa su trabajo y el de los demás, como una fatal dialéctica de la civilización: el mismo progreso de la civilización lleva a la liberación de fuerzas destructivas cada vez más potentes (121).

En el capítulo III, “El origen de la civilización represiva (filogénesis)”, Marcuse propone elucidar la relación entre la psicología individual de Freud y la teoría de la civilización resumiendo la interpretación de la dinámica instintiva en un nivel diferente: el filogenético, en el que parte del análisis freudiano de que el aparato mental represivo procede en dos niveles:

- A) ONTOGENÉTICO: el crecimiento del individuo reprimido desde la primera infancia hasta su existencia social consciente y
- B) FILOGENÉTICO: el crecimiento de la civilización represiva desde la horda original hasta el estado civilizado.

Marcuse, siguiendo a Freud, investiga sobre el origen de la represión instintiva que en lo ontogénético ocurre en la primera infancia, y es en el niño donde encuentra que el principio

de realidad completa su trabajo con perfección haciendo que la conducta del individuo maduro sea difícilmente algo más que una copia repetitiva de las experiencias y de las reacciones de la niñez, pero estas experiencias infantiles son preindividuales, genéricas, con variaciones individuales en esa prolongada dependencia del infante humano, por ello la situación edipiana y la sexualidad pregenital pertenecen al género hombre (122).

Hay entonces, un “sentido de culpa biológico” que representa las demandas de la especie y según Freud, los principios morales que el niño “mama” en los primeros años de su vida reflejan ciertos ecos filogenéticos del hombre primitivo. Marcuse añade que la civilización todavía está determinada por la herencia arcaica, y esta herencia incluye no sólo disposiciones, sino también contenidos ideológicos, huellas en la memoria de las experiencias de generaciones anteriores, por lo cual concibe a la psicología individual como psicología de grupo, por ello el estudio de la personalidad autónoma es la manifestación congelada de la represión general de la humanidad. Afirma Marcuse: que la autoconciencia y la razón han conquistado y configurado el mundo histórico, mas lo han hecho sobre la represión, interna y externa. Han trabajado como agentes de dominación, sobre el terreno de la esclavitud (123). Por todo ello, el pasado define al presente filogenéticamente. La humanidad todavía no es dueña de su historia, a partir de lo ontogénico el individuo reprimido lo es por persistir en la herencia arcaica y al no poder abandonar en lo individual, como género humano esta influencia represiva del pasado.

Esta idea de la supervivencia de la herencia arcaica en la teoría freudiana, es la que más se ha rechazado, es decir en su reconstrucción de la prehistoria de la humanidad desde aquella horda original, a través del parricidio, hasta la civilización, no nos lleva a la imagen de un paraíso que el hombre ha perdido por su pecado contra Dios, sino a la dominación del hombre por el hombre, establecida por un padre déspota muy terrenal y perpetuada por la fracasada e incompleta rebelión contra él (124). Marcuse concluye que esta hipótesis filogenética revela que la civilización madura está condicionada todavía por una arcaica inmadurez mental, y aunque esta hipótesis freudiana puede ser descartada por falta de prueba antropológica, no lo es por el hecho de que proyecta, en una secuencia de sucesos catastróficos, la dialéctica histórica de la dominación, y a partir de ella elucida aspectos de la civilización inexplicados hasta entonces. Siguiendo a Freud, Herbert Marcuse considera

que la contención en la gratificación de las necesidades instintivas impuesta por el padre, la supresión del placer, no sólo fue en el resultado de la dominación, sino que también creó las precondiciones mentales para el funcionamiento continuo de tal dominación, organización surgida en la horda original en que los factores racionales, biológicos y sociológicos, los intereses comunes y particulares están inextricablemente enlazados. Así, el padre original freudiano preparó el terreno para el progreso mediante la contención, por la fuerza, del placer y la abstinencia obligada, creando así las precondiciones para el TRABAJO FORZADO, disciplinado del futuro. Aunque el odio contra el padre culmina con la rebelión de los hijos exiliados, el asesinato colectivo y la devoración del padre y el establecimiento del clan de hermanos, quienes, a su vez, divinizan al padre muerto, introduce también aquellos tabúes y contenciones, que de acuerdo con Freud, generan la moral social. Para Marcuse, la civilización comienza con este clan. Los tabúes autoimpuestos, ahora por los hermanos en el poder, utilizarán la REPRESION en nombre del interés común de conservar al grupo como conjunto. El suceso psicológico decisivo que separó al clan de hermanos de la horda original es el desarrollo del SENTIMIENTO DE CULPA que se introyecta en los individuos y, así, mantiene las principales prohibiciones, contenciones y retrasos en la gratificación de los que la civilización depende (125). Ambos autores consideran, que la existencia de la primera organización social se dio después del asesinato del padre original y del caos, al pelear los hermanos por el poder, lo que los llevó a una especie de CONTRATO SOCIAL, acompañado de la renuncia a la gratificación instintiva. Se da un progreso de la dominación por uno, a la dominación por varios que envuelve una “dilación social” del placer y hace que la represión sea autoimpuesta en el grupo gobernante mismo. TODOS sus miembros tienen que obedecer el tabú. Para Marcuse la represión cubre ahora la vida de los opresores mismos y parte de su energía instintiva llega a ser utilizada para la sublimación en el trabajo (126).

Freud plantea el retorno de lo reprimido. Los hechos concretos que refuerzan la memoria de cada generación, fortalecen los instintos unidos al material reprimido. Sin embargo, los sucesos que se parecen tanto a él tienen el poder de despertarlo, como es el proceso de pubertad cuando se logra el rechazo de las fantasías incestuosas que llevan, en esta etapa, a uno de los más dolorosos de sus logros psíquicos: el rompimiento con la AUTORIDAD PATERNA, a través de la cual y de una manera exclusiva se forma esa oposición entre la

vieja y la nueva generación, que es tan importante para el progreso de la cultura, y de la que nos ocuparemos nuevamente al analizar los cambios sociales y especialmente las conductas de los jóvenes en los años sesenta del pasado siglo contra la represión y la autoridad paterna y del Estado, motivo de nuestra actual investigación.

En la segunda parte de esta obra de Marcuse, titulada “Más allá del principio de la realidad”, analiza la estructura instintiva de la civilización, la dominación y la enajenación; las que derivadas, todas ellas, de la organización del trabajo prevaleciente, determinaron las exigencias impuestas sobre los instintos por este principio de realidad. Las interrogantes planteadas por nuestro autor son: si este principio debe darse por seguro, permanente, o si el principio de actuación ha creado quizá las precondiciones para un PRINCIPIO DE REALIDAD CUALITATIVAMENTE DIFERENTE, NO REPRESIVO (127). Aspectos abordados ya en el otro capítulo de esta obra, cuando se analizó, que la civilización ha alcanzado ya un nivel de productividad (desde mediados del siglo XX), en que las exigencias sociales sobre la ENERGIA INSTINTIVA - que debe ser gastada en el trabajo enajenado- pueden ser reducidas considerablemente, por lo que la REPRESION de los instintos parece ser menos necesaria para la “lucha por la existencia”, que para el interés de prolongar esta lucha –el interés de la dominación (127). Además la filosofía representativa de la civilización occidental ha desarrollado un concepto de razón que contiene los aspectos dominantes del principio de actuación, y al mismo tiempo, llega a la visión de una forma más alta de la razón que es su negación misma: la receptividad, la contemplación, el gozo y la “fantasía”, es decir que detrás del sujeto que pretende trascendencia y productividad para el ego, yace una imagen de liberación del ego (128).

El principio de realidad establecido (principio de actuación), fortalece la integración de una organización represiva de la sexualidad y del instinto destructivo, por lo tanto: si el proceso histórico tiende a hacer inútil instituciones de aquél principio, debe también hacer inútil esta organización de los instintos; esto es liberarlos de las restricciones requeridas hasta entonces, lo que implicaría la real posibilidad de una eliminación gradual de la represión excedente, por lo que Marcuse considera asimismo que “un área amplia de la destructividad podría ser absorbida o neutralizada por la libido fortalecida” (129). H.M. plantea aquí sus

discrepancias con la teoría freudiana sobre el conflicto entre el principio de realidad y el de placer y de la forma que asume en la civilización al ser provocado y perpetuado por la prevalencia de la “lucha por la existencia”, ya que ella necesita las modificaciones represivas de los instintos, principalmente por la falta de medios y recursos suficientes para una gratificación integral, sin dolor y sin esfuerzo, de las necesidades instintivas. Por ello, ante el nivel de productividad posible en nuestra civilización por la ciencia y por la técnica, la organización represiva de los instintos en la lucha por la existencia, se debe a factores exógenos, es decir, no inherentes a la “naturaleza de los instintos”, sino como producto de las específicas condiciones históricas bajo las que se desarrollan estos, pero haciéndose una distinción entre la estructura histórica que aparece estratificada en dos niveles. A.- El nivel biológico, filogenético, del desarrollo del hombre animal, en su lucha con la naturaleza y B.- El nivel sociológico, desarrollo de los individuos y grupos civilizados en la lucha entre sí mismos y con su medio ambiente (130) y, aunque en constante interacción, los últimos factores son exógenos respecto a los primeros, por lo que nuestro autor los considera más relativos ya que pueden cambiar con mayor rapidez, lo cual corresponde a lo que él considera represión sobrante o excedente y que es mantenida en este último nivel.

Para la meta-psicología freudiana no es decisivo el hecho de que las inhibiciones son impuestas por la escasez, por la referida lucha por la existencia o por los intereses de dominación, ya que los dos factores, el filogenético y el sociológico, han crecido juntos en la historia de la civilización. Ella niega la posibilidad de una liberación esencial del primero, que implica la suposición de que la escasez es tan permanente como la dominación, situación que Marcuse piensa que debe ser discutida, ya que al aceptar la posibilidad histórica de un gradual cese del control del desarrollo instintivo pretende establecer la hipótesis de una civilización no represiva. Y, ya que la teoría de los instintos de Freud es desafiada por su “instinto de muerte”, engendra toda la red de restricciones y controles instituidos por la civilización a partir de este instinto, es decir: la destructividad innata debe engendrar la expresión perpetua (131). Estos argumentos freudianos parten de que el paso del estado de la vida orgánica hacia la inorgánica, es un camino muy corto y morir era fácil, pero algunos “influjos externos” alargaron este camino y obligaron al organismo a tomar más largos y complicados regresos hacia la muerte; pero la meta de estos instintos permanece: es el regreso a la vida inorgánica, a la materia “muerta”, por ello,

nuestro autor, afirma que “si originalmente la diferencia real entre el instinto de la vida y el instinto de la muerte era muy pequeña, en la historia del animal hombre crece hasta llegar a ser una característica esencial del proceso histórico mismo” (132). El factor externo a la lucha consciente por la existencia, fortalece los controles represivos de los instintos sexuales, tanto como la transformación del instinto de la muerte en agresión y moral socialmente útiles. Para Marcuse esta organización de los instintos crea la división civilizada del trabajo, el progreso y la “ley y el orden”, pero también influye en el debilitamiento progresivo de *Eros* y por lo tanto en el aumento de la agresividad y del sentimiento de culpa. Este desarrollo no es inherente a la lucha por la existencia más que en la organización opresiva y, como hemos visto, en la etapa actual del progreso de la civilización, la posibilidad de la conquista de la necesidad, hace esta lucha todavía más irracional. Freud declara que la naturaleza de los instintos es “adquirida históricamente”, por ello Marcuse afirma que esta naturaleza puede cambiar, si las condiciones fundamentales que provocan que los instintos adquieran su naturaleza han cambiado (133). Es decir que ante el cambio de la escasez y de la dominación, la organización opresiva establecida en un periodo histórico dado, puede ser inútil y “artificial”, ya que con el cambio de las bases de la civilización, se conservarán ciertos principios que han de afectar a los instintos humanos formados (sexuales y agresivos), consecuentemente, un cambio cualitativo en el desarrollo de la sexualidad debe alterar necesariamente las manifestaciones del instinto de muerte. La historia de una civilización no represiva debe ser validada teóricamente, demostrando primero la posibilidad de un desarrollo no represivo de la libido bajo las condiciones de una civilización madura (133), muy diferente a las primeras etapas de la civilización en la antigüedad.

En el capítulo VII “Fantasía y utopía”, Marcuse nos recuerda que, para Freud, las fuerzas opuestas al principio de realidad aparecen relegadas principalmente al inconsciente, es decir, al mundo del principio del placer, (proceso mental más profundo y arcaico), por lo que no puede proporcionar ningún modelo para la construcción de la mentalidad no opresiva, y se refiere a la fantasía como la única actividad mental que conserva un alto grado de libertad con respecto al principio de realidad (134) y, además, como vimos en el capítulo anterior, la civilización occidental ha desarrollado una concepción de la razón que contiene los aspectos dominantes del principio de actuación y pretende acabar con otra

forma alta de razón, que es su negación misma; esto es la receptividad, la contemplación, el gozo (127). Esta fantasía –imaginación– según Marcuse juega una función decisiva en la estructura mental total: liga los más profundos yacimientos del inconsciente con los más altos productos del consciente (el arte), los sueños con la realidad (134); de modo que en el ego los procesos mentales identificados con el placer son divididos; ahora: su corriente principal es canalizada dentro del dominio del principio de realidad, por lo que condicionada así, esta parte de la mente obtiene el monopolio de la interpretación, la manipulación y la capacidad de alterar la realidad; la otra parte del aparato mental permanece libre del control del principio de realidad – al precio de llegar a ser impotente, inconsecuente, irrealista. Si el ego era anteriormente guiado y conducido por la totalidad de su energía mental, ahora únicamente es guiado por la parte de él que se adapta al principio de realidad. Tan sólo esta parte debe determinar los objetivos, normas y valores del ego. Para Marcuse, bajo la forma de razón, una parte de la mente sujeta al control del principio de realidad, llega a ser la única depositaria de la capacidad de juicio, de la verdad y lo racional decide lo que es útil y utilizable, lo bueno y lo malo (135). Así, la fantasía se establece como un proceso mental separado y es dejada atrás por la organización del ego de la realidad dentro del ego del placer. La razón prevalece de forma poco satisfactoria, pero es útil y correcta; la fantasía permanece como algo agradable mas, también, es inútil y falsa (soñar despierto). Nuestro autor afirma que la fantasía sigue hablando el lenguaje del principio del placer, de la libertad de la represión, del deseo y de la gratificación no inhibida, solo que la realidad actúa de acuerdo con las leyes de la razón, no relacionadas con el lenguaje de los sueños (136). Según Marcuse la metapsicología de Freud le devuelve sus derechos a la imaginación, como un proceso mental independiente, fundamental; la fantasía tiene un auténtico valor que corresponde a una experiencia propia –la superación de una realidad humana antagónica–. La imaginación visualiza la reconciliación del individuo con la totalidad, del deseo con la realización, de la felicidad con la razón y, aunque finalmente esta armonía haya sido convertida en una utopía por el principio de realidad establecido, la fantasía insiste en que puede y debe llegar a ser real, en que detrás de la ilusión está el conocimiento (137). Por ello nos percatamos de las verdades de la imaginación, cuando la fantasía en sí misma toma forma, cuando crea un universo de percepción y comprensión, un universo subjetivo y al mismo tiempo objetivo, lo que

acontece en el arte: detrás de la forma estética yace aquella armonía reprimida de la sensualidad y de la razón. Para Marcuse es la eterna protesta contra la organización de la vida por una lógica de la dominación, la crítica del principio de actuación, porque bajo su mando en nuestro mundo, el arte se opone a la represión, es decir el arte es la imagen del hombre como un sujeto libre (138), la imagen de una forma de realidad diferente, que contiene la pérdida entre lo universal y lo particular y la gratificación integral de los instintos de la vida mediante la reconciliación, entre los principios de placer y realidad; esta imagen pertenece a la humanidad más allá y sobre el *principium individuationis*. Mas, para Freud, la imagen conjura sólo el pasado subhistórico del género (y del individuo) anterior a toda civilización, para él esta imagen debe quedar enterrada en el inconsciente y la imagen debe llegar a ser mera fantasía. Pero a pesar de la necesidad histórica del principio de actuación, para Marcuse no significa, que sea imposible otra forma de civilización, bajo otro principio de realidad. Así en la teoría de Freud, la liberación de la represión es un asunto del inconsciente, del pasado humano subhistórico e incluso subhumano, de procesos primarios biológicos y mentales, consecuentemente la idea de un principio de realidad no represivo es un asunto, para Freud, de retrogresión. Que tal principio, asegura Marcuse, pueda llegar a ser una realidad histórica, un problema de desarrollo de la conciencia, que las imágenes de la fantasía puedan referirse a un futuro no conquistado de la humanidad antes que a su pasado (malamente) conquistado: todo esto le parece de Freud, a lo más, una agradable utopía (139). Marcuse afirma que el factor histórico contenido en la teoría freudiana de los instintos es importante cuando las bases de la lucha por la existencia en el mundo actual, que para él proveían la explicación racional para el principio de realidad represivo, son minadas por el progreso de la civilización, y le otorga validez al argumento de que a pesar de este progreso, basado en la ciencia y en la técnica aumenta la producción y disminuye el tiempo socialmente necesario para ella, la escasez y la inmadurez permanecen en grado suficiente para impedir el “a cada quien de acuerdo con sus necesidades”, principio fundamental del marxismo (140). Marcuse afirma que los recursos materiales y mentales de la civilización; son todavía tan limitados que obligarían a que hubiera un descenso del nivel de vida, si la productividad social fuera dirigida a la gratificación universal de las necesidades individuales, lo cual es negado por la estructura prevaleciente de la sociedad industrial contemporánea. Aunque para Marcuse es

vigente su afirmación de que el actual principio de actuación ha llegado a ser inútil, ya que la reconciliación entre el principio de placer y el de realidad no depende de la existencia de abundancia para todos. Para él la única pregunta pertinente sobre estas cuestiones es si puede visualizarse razonablemente un nivel de civilización en el que las necesidades humanas sean satisfechas de tal manera y a tal grado que la represión sobrante (excedente) pueda ser eliminada (141). Aunque siguiendo las ideas de Freud sobre el principio de realidad y de placer y agregando el principio propuesto por nuestro autor, el principio de actuación como la forma histórica del primero, H.M. propone otra racionalidad que pueda ser la negación de la establecida por la civilización occidental, es decir la posibilidad de que la fantasía, la imaginación, no se consideren solamente como algo utópico e irrealizable, sino como posibilidad real en el futuro, esperanzadora, con lo que se podría evitar aquella represión excedente, innecesaria al cambiar la terrible lucha por la existencia, gracias al progreso, con una nueva organización racional de la sociedad industrial totalmente desarrollada, después de la conquista de la escasez y del sentimiento de culpa, tal como lo contemplaban los filósofos de la Escuela de Frankfurt y especialmente nuestro autor; vislumbrando que las vicisitudes de los instintos serían diferentes, y entonces el desarrollo instintivo sería no represivo, en el sentido de que al menos la represión excedente necesaria a los intereses de la dominación no sería impuesta a los instintos (141). Esto se reflejaría en la satisfacción de las necesidades humanas básicas tanto sexuales como sociales, la comida, la habitación, el vestido, el ocio, realizándose sin fatiga, esto es, sin el mando del trabajo enajenado sobre la existencia humana, por lo que en las condiciones ideales de nuestra civilización industrial madura, la enajenación será consumada por la automatización general del trabajo, la reducción del tiempo de trabajo mínimo y el intercambio de funciones.

La duración de la jornada diaria de trabajo, es para nuestro autor uno de los principales factores represivos impuestos sobre el principio del placer por el principio de realidad, por ello, la reducción al mínimo de ésta implica la posibilidad del desarrollo humano y es el primer requisito para la libertad del hombre, aunque a ella se le relaciona con los niveles de vida altos, los cuales descenderían en los países industriales más avanzados, situación previsible, según Marcuse. Sin embargo, la baja de la represión impuesta por el principio de actuación, que efectivamente traería una baja en los niveles de vida, no va en contra del

progreso dentro de la libertad, por lo que no debe justificarse la perpetuación de la represión para sostener un alto nivel de vida para un sector de la sociedad. Además, los criterios para medir ese nivel a partir del principio de actuación: automóviles, televisores, aeroplanos, ordenadores, comunicaciones, energía, servicios... serían determinados de otra forma: la gratificación universal de las necesidades humanas básicas y la liberación de la culpa; y el tener tanto lo internalizado como lo externo, lo instintivo como lo racional. Se puede ver que la verdadera civilización no consiste en el gas, el vapor, la energía, el ferrocarril, etc., sino, como expresaba Baudelaire en, “ la reducción de los rastros del pecado original” (142), es decir, definir al progreso más allá del dominio del principio de actuación. Esta propuesta consiste en que en la civilización madura, superior, las condiciones óptimas de bienestar material e intelectual permitirían la gratificación sin dolor. La insatisfacción de las necesidades y la dominación ya no impedirían sistemáticamente la gratificación y, por ello, la cantidad de energía instintiva dirigida todavía al trabajo necesario sería pequeña, mientras que la relación antagonista entre los principios de placer y de realidad, sería alterada en beneficio del primero. *Eros*, los instintos de vida, serían liberados, según nuestro autor, hasta un grado sin precedentes (142). Mas, para Freud, esto llevaría a la ausencia de la necesidad y la reopresión agotaría la energía que promueve la producción material e intelectual porque, para él, las relaciones libidinales libres son esencialmente agonistas a las relaciones de trabajo, por lo que sólo la ausencia de gratificación total sostiene la organización social del trabajo. Marcuse muestra que la correlación freudiana “represión instintiva-trabajo socialmente útil-civilización”, puede ser transformada significativamente en la correlación “liberación instintiva-trabajo socialmente útil-civilización”. Para H.M. la represión instintiva, no es el resultado de la necesidad del trabajo, sino de su específica organización social, impuesta por los intereses de la dominación. Por ello, en su mayoría, es represión excedente, que no tendería a la eliminación del trabajo, sino de su forma de organización, así la aparición de un principio de realidad no represivo alteraría, no destruiría, la organización social del trabajo: la liberación de *Eros* podría crear nuevas y durables relaciones de trabajo. Uno de los valores más protegidos de la cultura moderna es la productividad, que expresa la actitud existencial en la civilización industrial; cubre la definición filosófica del sujeto en términos de su ego siempre trascendente. El hombre es valorizado por su habilidad para hacer, aumentar y

mejorar cosas socialmente útiles. Esta productividad designa el grado en el dominio y en la transformación de la naturaleza, relacionado con la división del trabajo. La utilidad sirve más al aparato productivo que a los individuos y es contraria al principio del placer y está relacionada a la represión, a la domesticación de los instintos por la razón explotadora. La eficacia y la represión convergen: elevar la productividad en el trabajo es el ideal sacrosanto tanto del capitalismo como del estalinismo stajanovista (143), es decir de la sociedad industrial contemporánea.

Una manera de mantener la represión impuesta por el principio de actuación de esta sociedad es la invitación a apreciar las cosas buenas y bellas de este mundo o bien en el mundo que está más allá de éste, porque reconcilian al hombre con el mundo del trabajo al que dejan sin tocar. Lo que nuestro autor propone es ir más allá del principio de actuación, donde su productividad y sus valores culturales carecen de valor. La lucha por la existencia tiene lugar, entonces, sobre nuevas bases y nuevos objetivos; se cambia por la lucha acordada contra cualquier restricción del libre juego de las facultades humanas, contra la fatiga, la enfermedad y la muerte (144); es decir que, mientras el principio de actuación controle la dinámica instintiva, la posibilidad de una nueva orientación en la lucha por la existencia envolverá un cambio decisivo en esta dinámica, alterará el balance entre *Eros* y *Tanatos*.

En el capítulo VIII, “Las imágenes de Orfeo y Narciso”, H.M. argumenta que Orfeo y Narciso reconcilian a *Eros* y *Tanatos* en oposición a Prometeo, el héroe cultural del esfuerzo y la fatiga, la producción y el progreso a través de la represión (145), razón contraria de los instintos y opuesta a la fantasía que, según Freud, como imaginación, aguarda una verdad que es incompatible con esa razón (146). Orfeo y Narciso nos recuerdan la experiencia de un mundo que no está para ser dominado y controlado, sino, según Marcuse, para ser liberado (147); y este mundo niega lo que sostiene el mundo del principio de actuación, la oposición entre el hombre y la naturaleza, el sujeto y el objeto es superado. El mundo de la naturaleza es un mundo de opresión, crueldad y dolor, como lo es el mundo humano, el cual espera su liberación que será obra de *Eros*. Orfeo es, para nuestro autor, el arquetipo del poeta como liberador y creador, que establece un orden más alto en el mundo, un orden sin represión. Orfeo y Narciso contra Prometeo: ellos son la negación de todo orden (148).

El capítulo IX: “La dimensión estética”, aborda la imposibilidad de esta dimensión para hacer válido el principio de realidad, ya que su campo es esencialmente irrealista: se ha conservado libre en relación a este principio, al precio de carecer de efectividad en la realidad, porque ante la razón que da forma al principio de actuación, la existencia estética está condenada. Hay, como afirma Marcuse, una represión cultural sobre los contenidos y verdades que se oponen a tal principio, por lo que él nos propone oponernos a tal represión recordando el sentido original y la función de la estética, encontrando la relación interior entre el placer, la sensualidad, la belleza, la verdad, el arte y la libertad. Niega, nuestro autor, valdes universal al principio de realidad que le da Freud, ya que históricamente nos ha logrado abolir los controles los controles represivos impuestos por la civilización. Marcuse considera que sus mismos logros hacen arcaica la utilización represiva de los instintos y está completamente en contra del argumento de que la liberación instintiva (consecuentemente la liberación total) harían explotar la civilización misma, puesto que esta última es mantenida sólo mediante la renunciación y el trabajo, en otras palabras, mediante la utilización represiva de la energía instintiva, como se analizó en los capítulos anteriores. Libre de estas restricciones, el hombre existiría sin trabajo y sin orden, regresaría a la naturaleza, que destruiría la cultura, argumentos freudianos a los que Marcuse opone, ante los arquetipos culturales de la productividad represiva, los de la imaginación de la receptividad creadora que representan, además, la realización del hombre y de la naturaleza, no a través de la dominación y la explotación, sino mediante la liberación de fuerzas libidinales inherentes; donde las imágenes órficas y narcisistas, serán la reconciliación erótica del hombre y la naturaleza. En la actitud son estéticas, donde el orden es belleza y el trabajo juego (150).

Más adelante, a partir de Kant, Marcuse analiza a la imaginación como una facultad, como el medio donde se encuentran la naturaleza y la libertad, y opuesto y en relación al conflicto planteado por el progreso logrado mediante la subyugación de las facultades sensuales a la razón y mediante su utilización represiva para las necesidades sociales, concluye, H.M. que el esfuerzo filosófico para mediar, en la dimensión estética, entre la sensualidad y la razón, aparece así como un intento de reconciliar las dos esferas de la existencia humana que fueron separadas por el represivo principio de la realidad, así la función mediadora es llevada por la facultad estética, es decir por la sensualidad; consecuentemente esta

reconciliación estética implica un fortalecimiento de ella contra la tiranía de la razón y tiende a liberarla de su dominación represiva. Marcuse, basado en la teoría de Kant, considera que la función estética llega a ser el tema central de la filosofía de la cultura y es empleada para demostrar los principios de una civilización no represiva, en la que la razón es sensual y la sensualidad, racional (151). Es imprescindible rehacer la civilización mediante la fuerza liberadora de esa función estética, para buscar un nuevo principio de realidad no represivo, ya que la actual civilización, en vez de reconciliar a la razón y a la sensualidad, ha subyugado a ésta, afirmándose la primera por formas destructivas, tiránicas, empobreciendo y barbarizando a la sensualidad. Schiller afirma que: “El hombre es libre sólo cuando está libre de constreñimiento, externo e interno, físico y moral –cuando no está constreñido ni por la ley ni por la necesidad” (152). Continuando con las tesis de Kant, Marcuse retoma su diagnóstico de la ENFERMEDAD DE LA CIVILIZACIÓN: el conflicto entre los dos impulsos básicos del hombre, el impulso sensual y el de la forma, y cómo, con la violenta solución de este conflicto, se establece la tiranía represiva de la razón sobre la sensualidad. En otras palabras, la SALVACION DE LA CULTURA involucraría la abolición de los controles represivos de la civilización que ella misma ha impuesto sobre la sensualidad (153).

Es importante asimismo analizar las ideas, que sobre el juego, Marcuse opone a Freud y al principio de realidad y su expresión histórica en el de realidad, así como a las bases represivas de la sociedad occidental contemporánea, a partir de Schiller y Jung el primero al reconocer como impulsos fundamentales, que combinados constituyen la cultura, “el impulso sensual” y “el impulso de la forma”, sin embargo, como vimos anteriormente, la razón ha subyugado a la sensualidad, por lo cual, H.M., propone para reconciliarlos un tercer impulso como mediador: el impulso de juego, además plantea como problema fundamental la liberación del hombre de su condición existencial inhumana y propone como solución a la estética, pues aquello que conduce a la libertad es la belleza; y el vehículo para obtenerla es el impulso del juego, el cual no es jugar con “algo”, sino es el juego de la vida misma más allá de la necesidad y la compulsión externa, es la manifestación de una existencia sin miedo y sin ansiedad, libre en la realidad, pero una realidad que “pierde su seriedad”, la inhumana realidad de la necesidad y el deseo insatisfecho, y esta seriedad se pierde cuando la necesidad y el deseo pueden ser satisfechos

sin trabajo enajenado, entonces el hombre es libre para “jugar” con sus facultades y potencialidades y con las de la naturaleza y sólo “jugando” con ellas es libre (154). Esta facultad para jugar es la imaginación, así, el juego ascendería como un principio de la civilización. Para Jung el dominio del impulso del juego traería consigo una liberación de la represión, que provocaría una depreciación de los altos valores considerados hasta ahora, una CATASTROFE DE LA CULTURA que, para Schiller, valía el riesgo si esto llevara a una forma superior de cultura, es decir un “salto” entre la vieja y la nueva cultura, este cambio se dirigiría a un cambio hacia un orden no represivo, claramente expresado en la concepción estética señalada anteriormente y cuyos elementos principales serían:

- 1.- La transformación de la fatiga (el trabajo) en juego, y de la productividad represiva en “despliegue” –una transformación que según Marcuse debe ser precedida por la conquista de la necesidad (la escasez a que se ha referido en el dominio del principio de actuación) como el factor determinante de la civilización.
- 2.- La autosublimación de la sensualidad (del impulso sensual) y la desublimación de la razón (del impulso de la forma) para reconciliar a los dos impulsos antagónicos básicos.
- 3.- La conquista del tiempo en tanto que el tiempo destruye la gratificación verdadera, cuya función se asigna al impulso liberador del juego. (155)

En estos elementos se percibe la pretensión que hemos revisado arriba de reconciliar los principios de placer y de realidad. La imaginación (la fantasía) ha preservado los objetivos de aquellos procesos mentales que han permanecido libres del principio represivo de la realidad y para que un nuevo orden no represivo sea posible, es necesario llegar a la más alta madurez de la civilización, es decir, en que todas las necesidades básicas puedan ser satisfechas y así advenir a la libertad que se encuentra más allá de la necesidad. Para Marcuse el campo de la necesidad, del trabajo, es ausencia de libertad porque en él la existencia humana está determinada por objetivos y funciones que no le son propios y no permiten el libre juego de las facultades y de los deseos humanos (156), de allí que las ideas del juego a que nos hemos referido, se alejan de los valores de la productividad y del principio de actuación y se acercan al principio del placer; además son improductivas e inútiles, porque se oponen a la represión y a la exploración del trabajo y del ocio, el juego

no sólo “juega” con la realidad, sino que también cancela sus formas sublimes: “los altos valores”. Para nuestro autor, la desublimación de la razón es un proceso tan esencial en el surgimiento de una cultura libre como la sublimación personal de la sensualidad. En el sistema de dominación establecido, la estructura represiva de la razón y la organización represiva de las facultades de los sentidos se suman y se sostienen entre sí. Recordemos que en términos freudianos la moral civilizada es la moral de los instintos reprimidos, la liberación de los últimos, implica el “abatimiento” de los primeros, para H.M. si los altos valores pierden su lejanía de las facultades inferiores son capaces de convertirse libremente CULTURA (157).

“La transformación de la sexualidad en *Eros*” se titula el capítulo X de esta obra, en ella la propuesta de una cultura no represiva, aspira a una nueva relación entre los instintos y la razón, creándose un nuevo principio de realidad donde armonicen la libertad instintiva y el orden, y en la que los instintos liberados de la tiranía de la razón represiva tiendan hacia relaciones existenciales libres y duraderas (158), siguiendo conceptos psicoanalíticos de contenido psíquico pero también social, porque los antagonistas del ego y el superyó y entre el ego y el id, son al mismo tiempo el conflicto entre individuo y sociedad, y esta última encierra la razón de la totalidad; y por ello la lucha del individuo contra las fuerzas represivas es su lucha contra esa razón objetiva, posibilitándose una regresión en que este nuevo principio de realidad no represivo, el cual presupone la liberación instintiva, reactivaría estados anteriores de la libido, que fueron superados en el desarrollo en el ego de la realidad, lo que, según Marcuse, sería una reversión del proceso de la civilización, una subversión de la cultura, pero cimentada ahora en una conciencia madura y guiada por una nueva racionalidad. Esta posibilidad de una civilización no represiva es predicha no sobre la detención sino sobre la liberación del progreso, ya que se daría cuando el hombre ha salido victorioso en su lucha por la existencia, en una civilización madura, en una sociedad libre (159).

En este capítulo nuestro autor considera esta noción de un orden instintivo no represivo en el más “desordenado de todos los instintos”: la sexualidad, y se pregunta si los instintos sexuales, después de una eliminación posible de la represión excedente pueden desarrollar

una “razón libidinal”, que no sólo sea compatible sino que incluso promueva el progreso hacia formas más altas de libertad civilizada, ya que según Freud, si se llegaran a aflojar los controles sociales sobre los instintos sexuales, volvería la organización de la sexualidad hacia estados precivilizados (160). Esta regresión atravesaría las fortificaciones centrales del principio de actuación: desharía la canalización de la sexualidad dentro de la reproducción monogámica y el tabú sobre las perversiones. Estas restricciones sexuales son confinadas en el tiempo de ocio para que la energía y el tiempo únicamente se dediquen al trabajo y no den gratificación; perpetúan la desexualización del cuerpo para convertir al organismo en un sujeto-objeto de actuaciones sociales útiles. Lo contrario sería si ellas son reducidas al mínimo y, así, la libido ya liberada sería capaz de sobrepasar los límites institucionalizados en que la mantiene el principio de la realidad represivo: el cuerpo en su totalidad sería entonces un instrumento de placer. Se desintegrarían las instituciones en las que las relaciones privadas interpersonales han sido organizadas como la familia monogámica y patriarcal.

Marcuse habla de la autosublimación de la sexualidad, lo que implica que la sexualidad puede, bajo condiciones específicas, crear relaciones humanas altamente civilizadas, sin estar sujeta a la organización represiva que la civilización establecida ha impuesto sobre el instinto, lo que supone un progreso histórico más allá de los instintos del principio de actuación (161). Aquí el concepto de sexualidad no es genital, sino que los instintos son la vida del organismo total, es decir: *Eros*. La sublimación, que para Freud se refiere al destino de la sexualidad bajo un principio de realidad represivo, que prevalece y determina la cultura, de acuerdo a Marcuse la sublimación (no represiva) debiera manifestarse a sí misma en contradicción con toda la esfera de la utilidad social, y vista así es la negación de toda productividad y actuación aceptadas (162).

La libido puede tomar el camino de esta autosublimación sólo como un fenómeno social: como una fuerza irreprimida, puede promover la formación de la cultura únicamente bajo condiciones que relacionen a individuos asociados entre sí en el cultivo del medio ambiente para sus necesidades y facultades en desarrollo. Las reactivaciones de la sexualidad polimorfa y narcisista deja de ser una amenaza para la cultura, y puede llevar en sí misma a la construcción de la cultura, si en un organismo existe no como un instrumento de trabajo enajenado, sino como un sujeto de auto-realización (163). Si la represión ha separado

antagónicamente la parte física del organismo y la parte espiritual, entonces la superación de este antagonismo abriría la esfera espiritual al impulso, que sería la idea estética de una razón sensual. El poder constructor de cultura de *Eros* es la sublimación no represiva: así la sexualidad no es desviada ni apartada de su objetivo, trasciende buscando una gratificación más completa. Afirma Marcuse que el impulso biológico llega a ser un impulso cultural y que el principio del placer revela sus propias dialécticas, así, la aspiración erótica de mantener todo el cuerpo como sujeto-objeto del placer pide el refinamiento continuo del organismo, la intensificación de su receptividad, el crecimiento de la sensualidad. Esta aspiración, continúa nuestro autor, genera sus propios proyectos de realización: la abolición del esfuerzo, el perfeccionamiento del medio ambiente, la conquista de la enfermedad y la muerte, la creación del lujo, todas ellas salen del principio del placer (113), hay sublimación y por tanto cultura, pero, esta sublimación actúa dentro de un sistema de relaciones libidinales duraderas y en expansión, que son en sí mismas relaciones de trabajo.

Todo ello va en contra de la hipótesis freudiana de que “la lucha por la existencia” es *per se* antilibidinosa, en tanto que necesita reglamentar los instintos mediante el principio de realidad, por ello H.M. analiza el problema del trabajo como una actividad socialmente útil, sin sublimación (represiva), por lo que afirma que la sublimación no represiva es absolutamente incompatible con las instituciones del principio de actuación e implica su negación. Así el trabajo es condicional del esfuerzo y la desviación de la gratificación instintiva, contradice el principio del placer y se separa de la interpretación del trabajo como placer libidinal convirtiéndolo en deshumanización como placer, es decir glorificar la productividad represiva como autorrealización humana, basados en el principio de realidad (165).

3.2.- Más allá del Principio de Realidad

En el último capítulo de esta obra, titulado *Eros y Tanatos*, Marcuse señala: “Con toda seguridad, la escasez y la pobreza prevalecientes en el mundo pueden ser dominadas en suficiente medida para permitir la ascendencia de la libertad universal, pero este dominio parece ser autoimpelente: perpetúa el trabajo. Todos los progresos técnicos, la conquista de

la naturaleza, la racionalización del hombre y la sociedad no han eliminado y no pueden eliminar la necesidad del trabajo enajenado, la necesidad de trabajar mecánicamente, sin placer, de una manera que no representa la autorrealización individual” (166). Como vimos en el capítulo anterior, en condiciones no represivas la sexualidad tiende a convertirse en *Eros*, es decir, tiende a la autosublimación con relaciones duraderas en las que incluye las relaciones de trabajo que así modificadas tienden a intensificar la gratificación instintiva.

Al haber más libertad y estar el individuo menos sujeto a la necesidad, aquella llega a ser un campo de juego-del libre juego de facultades individuales, afirma Marcuse, que lo llevarán a nuevas formas de realización, al descubrimiento del mundo, el cual a su vez, le dará nueva forma al campo de la necesidad, de la lucha por la existencia.

Contra la represividad de la razón en el principio de actuación, *Eros* define a la razón en sus propios términos: es razonable lo que sostiene el orden de la gratificación, así, nuestro autor, asegura que en el grado en que la lucha por la existencia llega a ser cooperación para el libre desarrollo y realización de las necesidades individuales, la razón represiva deja el paso a una nueva racionalidad de la gratificación en que convergen la razón y la felicidad (167).

Para H.M. la libertad humana no es un asunto privado –pero no es nada absolutamente a no ser que sea también un asunto privado-, él expresa que cuando la vida privada no tenga que ser mantenida aparte de y contra la existencia pública, la libertad del individuo y la del conjunto podrán quizá ser reconocidas por una “voluntad general” que tomará forma en las instituciones dirigidas hacia las necesidades individuales. Las renunciaciones y los retrasos exigidos por la voluntad general no deben ser oscuras, ni inhumanas, ni su razón de ser autoritaria, aunque la falta de libertad ha llegado a ser una parte y una división del aparato mental, basada en la idea de la dictadura educacional (168). Si la represión sobrante es eliminada, el instinto estará más allá del bien y del mal y las posibilidades de la contención de *Eros* no serán naturales ni externas, por el principio de realidad represivo, sino aceptadas y establecidas por el instinto mismo en nuevo orden libidinal; así, de acuerdo con las teorías de Freud, los obstáculos al instinto pueden funcionar, no negando el placer sino con premios a obtener. Esta distinción, Marcuse, la encuentra entre el placer y la ciega

satisfacción de la necesidad, al negarse los instintos a agotarse a sí mismos en la satisfacción inmediata y aunque esta negativa ha hecho posible la dominación y la represión, afirma, también puede servir a la función opuesta: erotizar las relaciones no libidinales, transformar la tensión biológica y la compensación en libre felicidad (169).

El obstáculo para llegar a un proyecto no represivo es el lazo que une a *Eros* con el instinto de muerte. Para Marcuse el hecho brutal de la muerte niega de una vez por toda la posible realidad de una existencia no represiva, porque la muerte es la negación final del tiempo y “el placer quiere la eternidad”. La liberación del tiempo es el ideal del placer, la sola anticipación del inevitable fin, presente en cada instante, introduce un elemento represivo en todas las relaciones libidinales y hace doloroso el propio placer (170). El fluir del tiempo es el aliado más natural de la sociedad en el mantenimiento de la ley y el orden, el conformismo, y las instituciones que relegan la libertad a una utopía perpetua, el fluir del tiempo ayuda al hombre a olvidar lo que era y lo que puede ser, hace que se olvide de un pasado mejor y de un futuro mejor, la capacidad de olvidar es una facultad mental que sostiene la sumisión ya que la memoria en la civilización represiva es dirigida principalmente al recuerdo de los deberes antes que al de los placeres, la memoria fue unida a la mala conciencia, a la culpa y al pecado. La infelicidad y la amenaza del castigo, no la felicidad y la promesa de libertad, están por tanto ligadas a la memoria.

En la lucha de *Eros* por la eternidad ofende el tabú que establece al placer libidinal temporal, como fuente permanente de la existencia humana. Por ello, un *Eros* fortalecido, libre de la represión sobrante, (que como se analizó en los primeros capítulos, puede aminorarse con los logros de la ciencia y de la tecnología y permitir más tiempo de ocio, trabajo en menor cantidad de tiempo enajenante, satisfacción de las necesidades básicas de la humanidad...) absorbería el objetivo del instinto de muerte, ya que en esta lucha, explica Marcuse, la razón y el instinto pueden unirse, bajo las condiciones de una existencia humana auténtica. La diferencia entre sucumbir a la enfermedad a la edad de diez, treinta, cincuenta o sesenta años, y morir de una “muerte natural” después de una vida plena puede ser muy bien una diferencia por la que merezca la pena pelear con toda la energía instintiva. En una civilización represiva la muerte misma llega a ser un instrumento de represión

(171). Así, en nuestra civilización a la muerte se le teme como una amenaza constante, o bien, es glorificada como un sacrificio supremo, o, se acepta como destino, por ello la educación en la sociedad represiva para su consentimiento nos lleva a la rendición o a la sumisión o, tomada en el sentido contrario, puede vérsela como un signo de libertad, si el hombre puede morir sin angustia, sin dolor, con la seguridad de que lo que ama no caerá en la miseria ni en el olvido. Marcuse, sin quebranto, reafirma que después de una vida plena puede aceptar para sí mismo el morir (172).

Aunque realmente el último capítulo de esta obra, tal como lo indica su título, se refiere a una crítica del revisionismo neofreudiano y, que en principio, analiza las tendencias opuestas a partir de Wilhelm Reich y Jung, no coincide con algunas de las propuestas establecidas por ellos, quienes en algún momento coexistieron con Freud, aunque luego continuaron por su propia senda. En particular discrepa de Reich, quien considera la liberación sexual *per se* como una panacea para los males individuales y sociales y donde el problema de la sublimación es minimizado, y en relación con Jung, concluye Marcuse que, su psicología se ha transformado en simple pseudomitología. En ambas corrientes la teoría psicoanalítica, para H.M., se convierte en ideología ya que propone la redención de la psique por la ética idealista y por la religión (173). Continúa Marcuse su crítica sobre las propuestas de Erich Fromm y otros psicoanalistas, pero centrada en las obras de éste, quien como mencionamos desde nuestro primer capítulo, es alemán, estudió en Frankfurt y perteneció algunos años al instituto de Investigaciones Sociales de esa ciudad. Parte de su obra psicoanalítica es publicada en los EUA y en nuestro país; y pertenece a la escuela cultural del revisionismo freudiano. En sus primeros artículos Fromm acentúa el contenido sociológico de la teoría de Freud, sin embargo para Marcuse, la organización social de la existencia humana descansa sobre deseos y necesidades de la libido: altamente plásticos y modelables, los cuales son formados y utilizados para “unir” a la respectiva sociedad. Así, en lo que Fromm llama la “sociedad creada alrededor de la figura del padre” (que en este estudio se ha denominado el principio de actuación), los impulsos de la libido y su satisfacción (y su desvío) están coordinados con los intereses de dominación y, por eso, se convierten en una fuerza estabilizadora que ata la mayoría a la minoría gobernante. La angustia, el amor, la confianza, incluso el impulso a la libertad y la solidaridad con el grupo

al que uno pertenece llegan a servir a las relaciones económicamente estructuradas de dominación y subordinación (174). En los aspectos sociales de las teorías freudianas encontramos su función crítica, su oposición a la forma prevaleciente de sociedad, ella se deriva del papel fundamental de la sexualidad como una “ fuerza productiva”. De acuerdo a Marcuse los impulsos de la libido mueven el progreso hacia la libertad y la gratificación universal de las necesidades humanas más allá del estado centrado en la figura del padre y encuentra, así, que la falta de consistencia de la concepción psicoanalítica y, en especial, de la teoría de la sexualidad llevan al debilitamiento de la crítica sociológica presente en Freud y también en Erich Fromm. Este análisis sobre la sexualidad, y especialmente sobre la libido, es importante para nuestra investigación por su indudable relación con la comprensión de la sociedad represiva contemporánea, tal como hemos revisado en las propuestas de la Escuela de Frankfurt y especialmente en Marcuse y ahora igualmente a partir de su reconsideración de la metapsicología freudiana en contra del revisionismo de Fromm, porque al referirse él a su concepción de la terapia, habla de buscar la “aspiración a la felicidad del paciente”, con lo que el psicoanálisis se enfrenta a un dilema; ya que esa aspiración a la felicidad, si se afirma verdaderamente, agrava el conflicto con una sociedad que sólo permite una felicidad controlada, mediante de la represión sexual y de los instintos, por lo tanto es represiva. Por ello, en una sociedad sin libertad la felicidad individual y el desarrollo productivo están en contradicción con la sociedad, apunta Marcuse si son definidos como valores a realizarse dentro de esa sociedad, se convierten por sí mismos en represivos (175). De donde surge una discrepancia entre la teoría psicoanalítica y su terapia, especialmente la preconizada por los revisionistas, que nuestro autor simplifadamente acota de la manera siguiente: “mientras la teoría psicoanalítica reconoce que la enfermedad del individuo es en última instancia provocada y sostenida por la enfermedad de su civilización, la terapia psicoanalítica aspira a curar al individuo para que pueda seguir funcionando como parte de esta civilización sin someterse a ella al mismo tiempo” (175), es decir en la aceptación del principio de realidad, y con la que se pretende terminar esta terapia, la cual significa para el individuo, en este caso para el paciente, la aceptación de la regimentación civilizada de sus necesidades instintivas, es decir de su cultura y sociedad represivas. Esto lleva a una concepción de la llamada salud mental como una resignación eficiente de una moderada y feliz satisfacción, por lo que H.M. afirma que

la represión (la infelicidad) debe existir si la civilización debe prevalecer, ya que la “meta” del principio del placer, “ser feliz”, “no es alcanzable”, por lo que, concluye, la pregunta sería, cuánta resignación puede soportar el individuo sin explotar, por lo que la terapia, en este sentido, es un curso de resignación, ya que el marco social del paciente no puede ser modificado por el terapeuta y, según Freud, las bases represivas de la sociedad no pueden ser cambiadas. Marcuse señala finalmente que la esencia de este revisionismo del psicoanálisis, es borrar las discrepancias entre la teoría y la terapia, asimilando la primera a la última (176). Respecto a los problemas aquí tratados, esta nueva teoría revisionista del psicoanálisis insiste en que los factores culturales y del medio ambiente conducen a una falsa idea de la civilización al minimizar la existencia de los conflictos como el existente entre los principios de realidad y de placer, el establecido entre la búsqueda de gratificación de los instintos y la cultura occidental, etc. Y por ello, el cómo y el porqué enfrentar a esta sociedad represiva son los conflictos a resolver y para los cuales no hay soluciones fáciles como lo pretenden los revisionistas, reelaborando las bases de las teorías, a su conveniencia, del psicoanálisis y especialmente de Freud. Para Marcuse, es verdad que el hombre se presenta como un individuo que “integra” una variedad de cualidades heredadas y adquiridas dentro de una personalidad total, y que la última se desarrolla al relacionarse a sí misma con el mundo (las cosas y la gente) bajo diversas y variadas condiciones. Pero esta personalidad y su desarrollo son preformadas hacia dentro en la profunda estructura instintiva y esta preformación, obra de las civilizaciones acumuladas produce la diversidad y la autonomía del fenómeno secundario del “crecimiento” individual. El grado de realidad que está detrás de la individualidad depende de la dimensión, la forma y la efectividad de los controles represivos prevalecientes en el estado respectivo de la civilización. H.M. precisa enseguida que la llamada personalidad autónoma a que se refieren los revisionistas, en el sentido de la “unicidad” creadora y la plenitud de sus existencia, ha sido siempre el privilegio de algunos pocos y que, en el presente estado, la personalidad tiende hacia un sistema de reacción generalizada establecido por la jerarquía del poder y por el aparato técnico, intelectual y cultural (177). Por ello, retomando a Freud, Marcuse, reitera que las situaciones individuales son las derivaciones y las apariencias del destino general, y éste, contiene en sí la clave para el destino de lo individual, (la represión general conforma lo individual y lo universalize) (178), de allí la dificultad para un cambio verdadero de la

personalidad individual solamente a través de la terapia y de la interacción con el psicoterapeuta. Y, aunque existen diferencias entre las formas históricas de la sociedad, Freud y Marcuse entreven la básica inhumanidad común a todas ellas y los controles represivos que perpetúan, en la misma estructura instintiva, la dominación del hombre por el hombre, la cual en esta obra se ha analizado a partir del principio de realidad y su expresión en cada sociedad como principio de actuación, con sus características de búsqueda de dominio y de represión excedente o sobrante.

A pesar de que el mismo Fromm describe a la nuestra como sociedad enajenada, no coincide con Marcuse en aceptar que en ella la realización propia de la “*personalidad*” sólo puede darse basándose en una doble represión: primero, la “*purificación*” del principio del placer y la internalización de la felicidad y la libertad; segundo, su razonable restricción hasta llegar a ser compatibles con la infelicidad y la falta de libertad prevalecientes, como resultado, la productividad, el amor, la responsabilidad llegan a ser “*valores*” sólo en la medida en que contengan una resignación dócil y sean practicados dentro de un marco de actividades útiles. Marcuse lo dice con otras palabras: “*después de la sublimación represiva*”. Los revisionistas están de acuerdo, por lo tanto, en la negación efectiva de la productividad libre y la responsabilidad: la renuncia a la felicidad (179); estiman que el hecho brutal de la represión es sólo un “*problema moral*”, con abordaje individual a través de la terapia psicoanalítica, que como hemos visto, se pretende llevar a la persona neurótica (asocial) a una “normalidad” que se ha definido como “resignación ante la sociedad represiva”, al pretender llevar el problema de la civilización total hacia el individuo y su personalidad. Se minimiza así el conflicto entre los principios de realidad y placer y se rechaza el instinto freudiano de muerte, los que permitieron a Freud, llegando en su regresión crítica hasta los más profundos yacimientos psicológicos, elucidar el contenido oculto de las formas mitificadoras y al mismo tiempo, el alcance total, según Marcuse, de la represión civilizada, porque identificar la energía de los instintos de la vida como libido, significa definir su gratificación en contradicción con el trascendentalismo espiritual. La idea de Freud de la felicidad y la libertad, concluye nuestro autor, es eminentemente crítica en tanto que es materialista: protesta contra la espiritualización de los deseos (180). Además, al mutilarse la teoría del instinto, los revisionistas del psicoanálisis intentan hacer

a la personalidad definible en términos de valores culturales objetivos, divorciados del terreno represivo que niega su realización, con lo que se pretende una más fácil comprensión y limitación de los problemas de la humanidad en términos individuales, en los que la personalidad se analiza por encima de su nivel biológico, dándole mayor importancia al ambiente cultural. Además, al no comprender el sustrato de la represión de los instintos, se pretende hacer que la lucha contra la dominación y la injusticia sea solo de tipo espiritual y moral, no social, y preferentemente individual en interacción únicamente con el analista.

CAPÍTULO CUARTO.- EL HOMBRE UNIDIMENSIONAL.

4.1 .- Una sociedad sin oposición

En la obra de Marcuse *El Hombre Unidimensional*, publicada originalmente en 1954 en Boston, EU y en nuestro país en 1965 por la editorial Mortiz; se hace un análisis de la moderna sociedad occidental a la que da el nombre de “sociedad industrial contemporánea o avanzada”. En la introducción de este libro aborda la parálisis de la crítica: una sociedad sin oposición. Al analizar a la sociedad occidental de la posguerra, que, como vimos en el capítulo anterior, corresponde tanto a la capitalista de los Estados Unidos (a la cual se refiere principalmente) como a la del “socialismo real”, en ese tiempo todavía la URSS y sus aliados, H:M. afirma que los medios de comunicación de masas venden sin dificultad los intereses particulares como si fueran de todos los hombres sensibles y convierten las necesidades políticas de la sociedad en aspiraciones individuales, su satisfacción promueve los negocios y el bienestar general y la totalidad parece tener el aspecto mismo de la Razón (181). Sin embargo, esta sociedad es irracional como totalidad, ya que su enorme productividad destruye el libre desarrollo de las necesidades y facultades del hombre, y la paz en la “guerra fría”, se mantiene mediante la constante amenaza de guerra y su crecimiento depende de la *represión* de las verdaderas posibilidades de pacificar la lucha por la existencia en el campo individual, nacional e internacional (182). La represión se establece desde una posición de fuerza, intelectual y material, ya que las capacidades de esta sociedad son mayores que nunca, por lo que la dominación de ella sobre el individuo es más amplia, lo que la hace más eficaz y se refuerza por que logra un nivel de vida más alto.

Al establecer lo que para él son los propósitos de la Teoría Crítica Contemporánea, Marcuse considera que es indispensable investigar el desarrollo de la sociedad actual, estudiar sus alternativas históricas y analizarla a la luz de sus capacidades empleadas, no empleadas o deformadas para mejorar la condición humana (182). En esta crítica se parte

de juicios de valor para examinar la forma establecida de organizar la sociedad que puede medirse al enfrentarla a otras formas posibles, que se supone podrían ofrecer mejores oportunidades para aliviar la lucha del hombre por la existencia o medir una práctica histórica específica contra su propia alternativa histórica a partir de dos juicios de valor:

- 1.- Juicio que afirma que la *vida humana merece vivirse* o bien que puede ser hecha digna de vivirse. Es el *a priori* de la TEORIA SOCIAL, y su rechazo niega la teoría misma.
- 2.- Juicio de que en una sociedad dada *existen posibilidades* específicas para el *mejoramiento de la vida humana* y medios específicos para realizar sus posibilidades, y así H.M. se pregunta: ¿cómo pueden emplearse estos recursos para el óptimo desarrollo y satisfacción de las necesidades y facultades individuales con un mínimo de esfuerzo y miseria? (183).

Para él, la teoría social es la teoría histórica y la historia es el reino de la posibilidad en el reino de la necesidad. La teoría crítica nos permitirá identificar y definir las posibilidades de un desarrollo óptimo por lo que debe hacer abstracciones a partir de las posibilidades de la organización y utilización actual de los recursos de la sociedad y sus resultados, negándose a aceptar el universo dado de los hechos como contexto final de su validez. También debe realizar un análisis “trascendente” de los hechos a la luz de sus POSIBILIDADES detenidas y negadas, con lo que la teoría social se relaciona con alternativas históricas que amenazan a la sociedad establecida como fuerzas o tendencias subversivas. Pero el progreso técnico tan avanzado logrado en esta sociedad industrial es *todo un sistema de dominación*, que crea formas de vida (de poder) que parecen reconciliar las fuerzas que se le oponen y derrotar o refutar toda protesta en nombre de las perspectivas históricas de liberación del esfuerzo y la dominación (184). Para Marcuse, la sociedad contemporánea parece ser capaz de contener el cambio social, ya que un cambio cualitativo establecería instituciones esencialmente diferentes y una nueva dirección del proceso productivo, además de nuevas formas de existencia humana. Así la contención del cambio social es el logro más singular de esta sociedad industrial, ya que en el siglo XIX las alternativas propuestas por la crítica a la sociedad capitalista alcanzó una mediación histórica que se desarrolló en la conciencia y en la acción política de las dos grandes clases

sociales que se enfrentaron entre sí: la burguesía y el proletariado; pero para la época de este estudio, el desarrollo capitalista alteró la estructura y la función de estas dos clases, de tal manera que según Marcuse, no parecen ser ya agentes de transformación histórica y considera él también, que hay un interés especial en la preservación y mejoramiento del *statu quo*, el cual une, ahora, a los antiguos antagonistas en las zonas más avanzadas de la sociedad contemporánea (185). Para H. M. sigue siendo importante un cambio cualitativo en la sociedad ya que a una creciente productividad va unida una creciente destructividad, la inminente amenaza de la aniquilación, la capitulación del pensamiento, la esperanza, el temor a las decisiones del poder existente, la preservación de la miseria frente a una riqueza sin precedentes constituyen, todas, la más imparcial acusación a esta sociedad, ya porque sean su razón de ser o solamente sus consecuencias. Su pomposa racionalidad, insiste Marcuse, que propaga la eficacia y el crecimiento, es en sí misma irracional, y aunque paradójicamente la gran mayoría de la población la acepte eso no la hace menos irracional y reprobable, por lo que los hombres deberían encontrar un camino que los lleve de la falsa a la verdadera conciencia y pudieran ir más allá del interés inmediato al real, pero sólo podrán hacerlo si experimentan la necesidad de cambiar su forma de vida, de negar lo admitido como positivo, de rechazar. Es precisamente esta necesidad la que la sociedad utiliza para *reprimir*, en la medida en que es capaz de “repartir los bienes”, en una escala cada vez mayor usando la conquista científica de la naturaleza para la conquista científica del hombre (186). Las categorías de una teoría social crítica elaboradas anteriormente eran conceptos esencialmente negativos y opuestos: “sociedad antagónica al Estado”, “individuo”, “clase”, “privado”, “familia”, etc., que denotaban esferas y fuerzas que no estaban integradas todavía con las condiciones económico-sociales establecidas, eran esferas de tensión y contradicción. De acuerdo a nuestro autor, con la creciente integración de la sociedad industrial contemporánea, estas categorías están perdiendo su connotación crítica, y para recuperar esta intención crítica, de comprender cómo el intento fue anulado por la realidad social, hay que regresar a una teoría unida a la práctica histórica, al pensamiento abstracto y especulativo, de la crítica de la economía política a la filosofía (187).

Para Marcuse el *hombre unidimensional* oscila continuamente entre dos hipótesis contradictorias:

- 1.- Que la sociedad industrial avanzada es capaz de contener la posibilidad de un cambio cualitativo para el futuro previsible.
- 2.-Que existen fuerzas y tendencias que pueden romper esta contención y hacer estallar la sociedad.

Deja H.M. la posibilidad de que un accidente pudiera alterar la situación, e insiste en la tendencia del actual aparato productivo a hacerse totalitario, al determinar no solamente las ocupaciones, aptitudes y actitudes socialmente necesarias, sino también las necesidades y aspiraciones individuales y sociales, y que aprovecha la ciencia y la tecnología para instituir formas de control social y de cohesión social más efectivas y más agradables (188).

En el prefacio a la edición francesa de esta obra de (1967), Marcuse actualiza algunos aspectos de su análisis de la sociedad contemporánea y especialmente sobre la rebelión juvenil, que es particularmente importante para nuestra investigación y a la que dedicaremos un apartado al final de este capítulo. Con empeño, él analiza algunas tendencias del capitalismo norteamericano que conducen a una “sociedad cerrada”, porque disciplina e integra *todas* las dimensiones de la existencia. Dos resultados de esta sociedad son de particular importancia:

- 1.- La asimilación de las fuerzas y de los intereses de oposición en el mismo sistema al que se enfrentaban en etapas anteriores del capitalismo, y
- 2.- La “administración “que consideramos se refiere a la dosificación, graduación o control y la movilización metódica de los instintos humanos.

Estos resultados hacen socialmente manejables y utilizables en su beneficio los elementos explosivos “antisociales” del inconsciente; así, el poder de lo negativo es dominado y se convierte en un factor de cohesión y afirmación. Por ello los individuos y las clases reproducen la *represión* sufrida, según nuestro autor, mejor que en ninguna época anterior, pues el proceso de integración tiene lugar sin un terror abierto: la democracia consolida la dominación más firmemente que el absolutismo, así la libertad administrada (controlada, dosificada) y la represión instintiva llegan a ser fuentes renovadas sin cesar de la

productividad y ésta se convierte en destrucción que el sistema practica “hacia el exterior” (189), y como ejemplo menciona la desmesura de la guerra de Vietnam, la destrucción del hombre y de la naturaleza, del hábitat, etc., además del despilfarro lucrativo de las materias primas, de la fuerza de trabajo, los problemas de polución en las metrópolis... Para Marcuse esta sociedad cerrada sobre el interior se abre al exterior mediante la expansión económica, política y militar, lo cual, como se afirmaba arriba, es concebir a la totalidad en movimiento, es la posibilidad de exportar no únicamente objetos o pautas aisladas, sino que consiste en todo un “modo de vida”, _cuyos “valores” serían: el capital, la información almacenada en los ordenadores y una manera diferente de vivir, en la que apenas sean distinguibles conceptos como negocios – política, beneficio, – prestigio, o necesidad, – publicidad – y, en la que se establecen relaciones libidinosas con la mercancía .Lo falso no es el materialismo de la productividad y de las mercancías en esta forma de vida, sino la falta de libertad y la *represión* que encubren, según él, la reificación total en el fetichismo de la mercancía (139). Afirma también que la libido se despliega con gran fuerza y tiene que servir a un proceso de producción agresivo, por ello, en todas partes, reina esta agresión de la lucha por la subsistencia: tanto individual, nacional o internacional.

Respecto a los dos resultados de la sociedad industrial contemporánea analizados anteriormente, Marcuse afirma que son producto de un proyecto que se desarrolla y que configura todo el universo del discurso y la acción, de la cultura intelectual y material, y que en el medio tecnológico, la cultura, la política y la economía, se unen en un sistema omnipresente que devora o rechaza todas las alternativas. La productividad y el crecimiento potencial de este sistema estabilizan la sociedad y contienen el progreso técnico dentro del marco de la dominación (140). Aunque H.M. establece que su análisis está centrado en tendencias que se dan en las sociedades contemporáneas más altamente desarrolladas, hay amplias zonas dentro y fuera de ellas en las que las tendencias descritas no prevalecen, o mejor, no prevalecen todavía.

4.2.- La Sociedad Unidimensional.

Al referirse Marcuse a las nuevas formas de control en la sociedad industrial contemporánea señala que, en ella prevalece una ausencia de libertad cómoda, suave, razonable, democrática, señal del progreso técnico, porque los derechos y las libertades que fueron factores vitales en los inicios de esta sociedad se ha ido debilitando en sus etapas más avanzadas. Cuando se inicia la libre empresa la libertad de pensamiento, de palabra y de conciencia eran para promover y proteger ideas *críticas*, destinadas a reemplazar una cultura material e intelectual anticuada por otra más productiva y racional. Una vez que la sociedad parece más capaz de satisfacer las necesidades de los individuos por medio de la forma en que está organizada, le arrebató al pensamiento su autonomía y a la oposición política su función esencial: realizar la crítica, y exige e impone la aceptación de sus principios e instituciones y reduce la oposición sólo al debate de políticas alternativas dentro de ella. Bajo las condiciones de un creciente nivel de vida, la disconformidad con el sistema aparece como socialmente inútil. Marcuse consolida que la libertad de empresa no fue precisamente una bendición, en tanto que libertad para trabajar o para morir de hambre, significaba fatiga, inseguridad y temor para la gran mayoría de la población (192). La desaparición de esta libertad como sujeto económico sería un triunfo de la civilización, ya que el individuo, apoyado con el proceso tecnológico de la mecanización, podría canalizar su energía hacia el reino virgen de la libertad más allá de la necesidad. Así, continúa Marcuse, el individuo tendría libertad para ejercer su autonomía sobre una vida que sería la suya propia, si este aparato productivo se pudiera organizar y dirigir hacia la satisfacción de las necesidades vitales. Esta posibilidad dentro de esta sociedad opera de manera contraria ya que impone exigencias económicas y políticas para determinar el tiempo de trabajo, el tiempo libre, sobre la cultura material e intelectual, por lo que tiende a ser totalitaria a través de una política terrorista, pero también no-terrorista que opera por la manipulación de las necesidades por los intereses creados, impidiendo, por lo tanto, el surgimiento de una oposición efectiva contra el todo.

Marcuse insiste en que las necesidades humanas son necesidades históricas y, en la medida en que la sociedad exige el desarrollo *represivo* del individuo, sus mismas necesidades y sus pretensiones de satisfacción están sujetas a pautas críticas superiores. Se puede distinguir entre las necesidades “falsas”, aquellas que algunos intereses sociales particulares imponen al individuo para su *represión*, son las que perpetúan el esfuerzo, la agresividad,

la miseria y la injusticia. Su satisfacción puede ser de lo más grata para el individuo, pero esta felicidad, critica nuestro autor, sirve para impedir el desarrollo de la capacidad de reconocer la enfermedad del todo y aprovechar las posibilidades para curarla. En este caso el resultado es la euforia dentro de la infelicidad, de tal suerte que las necesidades predominantes de descansar, divertirse, comportarse y consumir de acuerdo con los anuncios, de amar y odiar lo que otros aman y odian, pertenecen a esta categoría de las falsas necesidades, cuyo contenido y funciones sociales están determinadas por poderes externos sobre los que el individuo no tiene ningún control, aunque aparentemente se conviertan en algo propio y el individuo llegue a identificarse con ellas. Son lo que fueron desde el principio, enfatiza Marcuse: productos de una sociedad cuyos intereses dominantes requieren de la *represión* (193) y, para él, las únicas necesidades que pueden inequívocamente reclamar satisfacción son las vitales: alimento, vestido, y habitación: y en el nivel cultural, su satisfacción es el requisito para la realización de *todas* las necesidades, tanto sublimadas como de las no sublimadas. La respuesta a cuáles de las necesidades son falsas o verdaderas sólo puede ser resuelta, según nuestro autor, por el propio individuo, pero solamente cuando tenga libertad para dar su respuesta, pues mientras se le mantenga en incapacidad de ser autónomo, mientras sea adoctrinado y manipulado, hasta en sus mismos instintos, la respuesta no será de él. Toda liberación depende de la toma de conciencia de la servidumbre (194), por lo que esta conciencia tendería a la sustitución de las necesidades falsas por otras, las verdaderas (el abandono de la *satisfacción represiva*). Aunque esta sociedad industrial avanzada sofoca de manera efectiva aquellas necesidades que requieren ser liberadas, y mientras que sostiene y absuelve al poder destructivo y a la *función represiva* de la sociedad opulenta, mantiene una libertad engañosa y satisface estas necesidades falsas, por lo que se llega a la paradoja advertida en varias ocasiones por Marcuse: “Bajo el gobierno de una *totalidad represiva*, la libertad se puede convertir en un poderoso instrumento de dominación”, por ello dice que, escoger libremente entre una amplia variedad de bienes y servicios no significa libertad si estos sostienen controles sociales sobre una vida de esfuerzo y de temor, esto es, si sostienen la alienación, como acontece en otros ámbitos: la selección de partidos políticos o de medios de comunicación, etc. Además encontramos en las áreas más desarrolladas de esta sociedad contemporánea que la mutación de las necesidades sociales en necesidades individuales es tan efectiva que

la diferencia entre ellas parece puramente teórica. Nuevamente H. M. nos lleva a uno de los análisis más perturbadores de la civilización industrial avanzada: el carácter racional de su irracionalidad. Su productividad y eficiencia, su capacidad de incrementar y difundir comodidades, de convertir lo superfluo en necesidad y la destrucción en construcción, el grado en que esta civilización transforma el mundo-objeto en extensión de la mente y el cuerpo del hombre hace cuestionable hasta la noción misma de alienación. El mecanismo que une al individuo a su sociedad ha cambiado, continúa, y el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que ha producido. En la época contemporánea los controles tecnológicos parecen ser la misma encarnación de la razón en beneficio de todos los grupos e intereses sociales, incluso toda contradicción parece irracional y toda oposición, *imposible*, de tal manera que estos controles sociales han sido introyectados y llegan a afectar la misma protesta individual en sus raíces (195). Por tanto, también el espacio privado es invadido por la realidad tecnológica, la producción y distribución en masa reclaman al individuo, a todos los individuos de esta sociedad en *su totalidad*, hasta lograr como resultado no solamente la adaptación, sino la mimesis, es decir una inmediata identificación del individuo con *su sociedad*. Así la “libertad interior”, el espacio privado o la dimensión “interior” del individuo se va perdiendo por la influencia de la totalidad y por ello se va limitando el poder del pensamiento negativo al decir de nuestro autor: “el poder crítico de la razón”, proceso que ésta sociedad utiliza para acallar y reconciliar la *oposición*, y ante el impacto del progreso convierte a la razón en sumisión. De esta forma la eficacia de este sistema impide que los individuos reconozcan que el mismo no contiene hechos que no comuniquen el “*poder represivo de la totalidad*” (196). Por ejemplo los bienes y servicios producidos por el aparato productivo “venden” o se imponen al sistema social como un todo a través de ciertas reacciones emocionales e intelectuales que vinculan a productores y a consumidores a la totalidad, así, los productos adoctrinan y manipulan: promueven la falsa conciencia a que nos hemos referido arriba, inmune a su falsedad, y en la medida en que estos productos llegan a más gente, a más clases sociales, el adoctrinamiento que llevan a cabo deja de ser publicidad; se convierten en un *modo de vida* que por ser “mejor” que los anteriores se opone al cambio cualitativo de la sociedad, surgiendo así un modelo de pensamiento y de conducta *unidimensional* que, para Marcuse, significa que las ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el

universo establecido del discurso y de la acción, son rechazados o reducidos a los términos de este universo, y la racionalidad del sistema dado y su extensión cualitativa dan una nueva definición a estas ideas, aspiraciones y objetivos (197). Aunque dominado por la razón, este modelo unidimensional no es materialista; en él persisten los aspectos espirituales, metafísicos y bohemios, pero estos modos de protesta y trascendencia no son contradictorios al *statu quo* y tampoco negativos sino que aparecen en esta sociedad como parte del behaviorismo práctico y que son digeridos por ella dentro de su inclusión en la totalidad que promueven sistemáticamente quienes hacen política e influyen, por la comunicación de masas, para mantener este pensamiento unidimensional. Para H. M. este modelo se da tanto en los países capitalistas, como en los “comunistas”. En los primeros se define como “libres” a las instituciones que funcionan “democráticamente” y por lo tanto contrarias al anarquismo, al comunismo o la propaganda. En el Este (democrático), en cambio, la libertad es el modo de vida instituido por un régimen de partido único y las otras formas de gobierno son calificadas como capitalistas, revisionistas o de sectarismo de izquierda; es decir, el mismo modelo unidimensional es aplicado en los dos grandes sistemas, capitalismo o comunismo, dentro de la totalidad de esta sociedad industrial contemporánea, para la cual las ideas diferentes, no-operacionales, son no-conductistas y *subversivas*, el movimiento del pensamiento se detiene en barreras que parecen ser los límites mismos de la razón (198). Este “hábito de pensamiento” basado en el punto de vista operacional y behaviorista se convierte en el modo de ver del universo establecido por el discurso y la acción, de necesidades y aspiraciones. Aquí, la “astucia de la razón” opera, como otras tantas veces lo ha hecho, en interés de los poderes establecidos y se vuelve contra los esfuerzos por liberar el pensamiento y suprime las posibles alternativas a ella. Por ello, para nuestro autor, la razón teórica y la práctica, el behaviorismo académico y social vienen a encontrarse en un plano común: el de la sociedad avanzada que convierte el avance científico y técnico en un instrumento de dominación, pero ya esta sociedad se está acercando al estado en que la misma ha de exigir la *subversión* radical de la organización y dirección predominante del progreso, esto se alcanzará cuando la producción material se automatice hasta el punto en que todas las necesidades vitales puedan ser satisfechas y el tiempo se reduzca a tiempo marginal. De este punto en adelante, afirma, el progreso técnico trascenderá el reino de la necesidad (199) como la “*pacificación de la existencia*”, en lugar

de lo que Marx llamaba “abolición del trabajo” y que para Marcuse significa el desarrollo de la lucha del hombre con el hombre y con la naturaleza, bajo condiciones en que las necesidades, los deseos y las aspiraciones competitivas no estén ya organizados por intereses creados de dominación y escasez. Ante la posibilidad de esta pacificación, en base a sus logros técnicos e intelectuales, la sociedad industrial madura, continúa Marcuse, se cierra contra esta alternativa, y esta sociedad en sus áreas más avanzadas muestra dos características:

- 1.- Una tendencia hacia la consumación de la racionalidad tecnológica.
- 2.- esfuerzos intensos para contenerla dentro de las instituciones establecidas. Aquí reside la contradicción interna de esta civilización, insiste H. M. : el elemento irracional en su racionalidad (200).

La sociedad industrial se apodera de la ciencia y de la tecnología y, con ellas, se organiza para tener cada vez mayor dominio efectivo sobre el hombre y la naturaleza, se vuelve irracional al negar los éxitos de aquellas para nuevas realizaciones del ser humano en la satisfacción de sus necesidades básicas y, además, su dominación, disfrazada de opulencia y libertad, se extiende, según Marcuse, a todas las esferas de la existencia pública y privada, integra toda oposición auténtica, absorbe todas las alternativas, esta racionalidad tecnológica revela su carácter político a medida que se convierte, como hemos visto anteriormente, en el gran vehículo de una dominación más acabada, creando un universo verdaderamente *totalitario* en que la sociedad y la naturaleza, espíritu y cuerpo, se mantienen en un estado de permanente movilización para la defensa de este universo (201).

La contención del cambio social.

La civilización industrial es una nueva sociedad, ya que combina los elementos del estado de bienestar y del estado de guerra. Sus tendencias principales más conocidas son: concentración de la economía nacional en las necesidades de las grandes empresas con el gobierno como fuerza estimulante de apoyo y a veces de control; sujeción de esta economía a un sistema a escala mundial de alianzas militares, como por ejemplo, la OTAN, convenios monetarios entre países o por instituciones regionales o mundiales: FMI ,BID,

etc., o por asistencia técnica y modelos de desarrollo como: el Plan Marshall, Alianza para el Progreso, etc.; asimilación de los burócratas y trabajadores manuales, de los métodos de dirección en los negocios y en el trabajo, de las diversiones y las aspiraciones de las diferentes clases sociales, invasión del hogar privado por la proximidad de la opinión pública; y, en la política, la marcada unificación o convergencia de los opuestos, al promover el cambio social en aquellos estratos en cuyas espaldas progresa el sistema, como sucede con el sistema bipartidista de los EUA, o de las coincidencias entre conservadores y laboristas ingleses en la defensa de la nación, particularmente durante y después de la Segunda Guerra Mundial. Así también se manifiesta en algunos partidos comunistas poderosos, como en Francia e Italia a mediados del siglo XX, que aceptaron trabajar dentro de los marcos establecidos por el sistema, alterando sus objetivos por la transformación del sistema capitalista, con lo que se debilitó su base social y por la aceptación de los cambios políticos impuestos a ellos por la Unión Soviética, cuestiones que respecto a nuestro país en esa época, analizaremos en el capítulo respectivo por su importancia sobre el tema de nuestra investigación. Ante la amenaza exterior en los dos sistemas de la sociedad industrial avanzada los cambios estructurales y la lucha de clases se atenúan y la sociedad capitalista muestra una unión y una cohesión interna desconocidas en etapas anteriores de la civilización industrial (202).

En la medida en que el aparato técnico establecido abarca la existencia pública y privada en todas las esferas de esta sociedad industrial avanzada llega a ser el medio de control y cohesión de todo un universo político que incluye a las clases trabajadoras, las cuales deberían ser sus antagonistas, ahora enajenadas en su existencia, dentro de esta sociedad totalizadora. Esto es precisamente lo diferente que Marcuse analiza en relación a la teoría marxista, que considera que la organización y dirección del aparato productivo por los “productores inmediatos” introduciría un cambio cualitativo en la continuidad técnica, es decir encaminaría la producción hacia las necesidades individuales, las que se desarrollarían libremente, pero la nueva conciencia, “el espacio anterior” el espacio de la práctica histórica trascendente, está siendo anulado por una sociedad en la que tanto los sujetos como los objetos constituyen únicamente instrumentos, y tiene su razón de ser sólo en las realizaciones de la todopoderosa productividad y su promesa suprema es una vida

cada vez más confortable para un número cada vez mayor de gente, que, en un sentido estricto, no puede imaginar un universo del discurso y de la acción cualitativamente diferentes, porque la capacidad para contener y manipular los *esfuerzos y la imaginación subversivos*, en una parte integral de la sociedad opulenta, son mantenidos lejos con una brutalidad que revive las prácticas medievales, y más para los menos desheredados, la sociedad se ocupa, continúa Marcuse, de sus necesidades de liberación, satisfaciendo las necesidades que hacen la servidumbre agradable y quizá imperceptible. Debido a ello, las clases trabajadoras en esta sociedad, están pasando por una transformación decisiva, cuyos principales factores son para él:

- 1.- La mecanización está reduciendo cada vez más la cantidad e intensidad de energía física gastada en el trabajo (203), por lo que un trabajador de la civilización industrial vive de manera muy diferente al de las etapas iniciales del capitalismo, entre la suciedad y la pobreza, entre la explotación y la depauperación). Es decir, percibe estas negaciones menos directamente y, hasta se menciona que más que opresión, la esclavitud mecanizada actual contiene ritmo.
- 2.- Hay una estratificación diferente en los establecimientos industriales avanzados en que la proporción del trabajo manual declina en relación con el de “cuello blanco” (204).
- 3.- Estos cambios en el carácter del trabajo y los instrumentos de producción modifican la actitud y la conciencia del trabajador, que se manifiesta en la llamada “integración social y cultural” de la clase trabajadora en la sociedad capitalista (205).
- 4.- El nuevo mundo del trabajo tecnológico refuerza así un debilitamiento de la posición negativa de la clase trabajadora, ésta no aparece como la contradicción viviente para la sociedad establecida, los jefes y propietarios capitalistas pierden su identidad como agentes responsables y asumen una nueva identidad como burócratas en una máquina corporativa, por lo que la fuente tangible de explotación desaparece detrás de la fachada de racionalidad objetiva, con lo que, para nuestro autor, la dominación se transforma en administración (206). Con el progreso técnico, la falta de libertad, en el sentido de la sujeción del hombre a su aparato productivo, se perpetúa e intensifica bajo la forma de *muchas libertades* y comodidades. Aquí lo nuevo es la abrumadora racionalidad de esta empresa irracional y la profundidad del pensamiento previo que configura los impulsos instintivos y aspiraciones

de los individuos y oscurece la diferencia entre conciencia falsa y verdadera que no le permite percatarse del hecho de que las decisiones sobre la vida y la muerte, sobre la seguridad personal y nacional, se toman en lugares donde los individuos no tienen control. Asegura Marcuse: “los esclavos de la sociedad industrial desarrollada son esclavos sublimados, pero son esclavos, porque la esclavitud está determinada no por la obediencia, ni por la rudeza del trabajo, sino por el estatus del instrumento y la reducción del hombre al estado de cosa” (207).

4.3.- Posibilidad de alternativas.

Marcuse, ahora se pregunta: ¿Hay alguna posibilidad de que esta cadena de productividad y represión crecientes pueda ser rota? Para responderla, dice, que se requerirá un intento de proyectar los desarrollos contemporáneos al futuro, pero, el enemigo seguirá siendo permanente, es decir el comunismo seguirá coexistiendo con el capitalismo; y este último seguirá siendo capaz de mantener e incluso incrementar el nivel de vida para una parte de la población cada vez mayor. La base material de esta capacidad seguirá encontrándose en: a) la creciente productividad del trabajo (progreso técnico); b) el crecimiento de la tasa de natalidad en la población; c) la permanente economía de defensa y d) la integración económica y política de los países capitalistas y el fortalecimiento de sus relaciones con las zonas subdesarrolladas, pero nuestro autor advierte, que el conflicto continuado entre las capacidades productivas de la sociedad y la utilización destructiva y *opresiva* requerirá esfuerzos intensificados para imponer las exigencias del aparato a la población (208).

En relación al primero de los factores de la transformación arriba comentada, H. M., afirma que la completa automatización en el reino de la necesidad abrirá la dimensión del tiempo libre, como aquel en que la existencia privada y social del hombre se constituirá a sí misma: ésta será la trascendencia histórica hacia una *nueva civilización* (209). Sin embargo prevé también que en la lucha del capitalismo y el comunismo que se desliza del campo militar al social y económico, a pesar del poder de la administración total, la automatización en el sistema soviético puede realizarse más rápidamente una vez que un cierto nivel técnico se ha alcanzado y, dentro de la permanente competencia con Occidente, puede obligar a éste a acelerar la racionalización del proceso productivo, con una ventaja: la oposición de los

trabajadores no se traduce en radicalización política que se oponga realmente a ella. Además dentro de las perspectivas de contención del cambio social en la sociedad soviética, que es el otro sistema de la civilización industrial, Marcuse encuentra una doble incompatibilidad: a) cronológicamente esta sociedad se encuentra en un estado más bajo de industrialización, con amplios sectores todavía en estado pretecnológico y b) estructuralmente sus instituciones económicas y políticas son esencialmente diferentes (nacionalización total y dictadura) (210). H. M. se plantea asimismo otras interrogantes sobre el análisis de esta sociedad y su coexistencia competitiva con el capitalismo las cuales apuntan a algunos de los problemas que destruyeron la U.R.S.S. Por ello nos parece importante recordar el cuestionamiento que se hizo en aquel tiempo, sobre si la sociedad soviética sería capaz de liberalizar los controles totalitarios hasta el punto en que pudieran tener un cambio cualitativo. Marcuse considera que la sociedad debe crear primero los requisitos materiales de la libertad para todos sus miembros, antes de poder ser una sociedad libre; debe crear primero la riqueza antes de ser capaz de distribuirla de acuerdo con las necesidades voluntariamente desarrolladas por el individuo, libre de influencias y enajenación para que la elección pueda ser por las necesidades verdaderas. Nuestro autor hace un amplio análisis de la sociedad comunista, aquí sólo tomaremos algunas ideas relacionadas con nuestra investigación; por ejemplo, cuando habla de las dos fases del comunismo, insiste en la teoría marxista de la transición desde el significado de la frase “a cada uno de acuerdo a su trabajo” hasta “a cada uno de acuerdo a sus necesidades”. Para él ésta sociedad pospone (o es obligada a hacerlo por la situación internacional) el cambio cualitativo a la segunda fase, por lo que afirma: “la esclavitud del hombre por los instrumentos de su trabajo permanece en una forma altamente racionalizada, muy eficaz y prometedora, además, la coexistencia hostil puede explicar los aspectos terroríficos de la industrialización estalinista, pero también pone en movimiento las fuerzas que tienden a perpetuar el progreso técnico como instrumento de la *dominación*, lo que hace que las perspectivas para la contención del cambio cualitativo de este sistema parezcan ser paralelas a las existentes en la capitalista avanzada, ya que en la organización de su sistema productivo se separa a los ‘productores inmediatos’ del control de los medios de producción y establece distinciones de clase en la misma base del sistema”. Así para Marcuse la cuestión no es si las burocracias comunistas “abandonarán” su posición

privilegiada una vez que el nivel de cambio cualitativo posible sea alcanzado, sino si serán capaces de evitar que se alcance este nivel (211). Según H. M., el estado de bienestar es un estado sin libertad, porque su administración total es una sistemática *restricción* de: a) el tiempo libre “técnicamente” disponible; b) la cantidad y calidad de los bienes y servicios “técnicamente” disponibles para las necesidades vitales de los individuos; c) la inteligencia (consciente e inconsciente) capaces de aprehender y realizar las posibilidades de la autodeterminación. Esta sociedad industrial es políticamente manipulada por el permanente aumento en su nivel de vida, en que su continuo crecimiento de la productividad del trabajo la conduce a un consumo cada vez mayor, que evita el uso de la libertad dejándose cautivar por la vida mejor administrada pero a la vez más cómoda, base racional y material para la unificación de los opuestos, y la llevan finalmente a una conducta políticamente unidimensional (212), cuestión que se da en ambos sistemas sociales del mundo contemporáneo: capitalismo y comunismo, ya que al enfrentarse uno contra el otro lo hacen contra sus mismas capacidades, las cuales se encuentran deformadas y cuya razón finalmente es la misma : la lucha contra una forma de vida que disolvería la base de la dominación (213).

Resublimación represiva. Análisis de la cultura.

En las páginas anteriores hemos seguido a nuestro autor analizando la integración política de la sociedad industrial avanzada, logro que se ha obtenido por la creciente productividad tecnológica y la cada vez mayor conquista del hombre y la naturaleza; ahora sus propuestas se refieren a la integración de esta sociedad en el campo de la cultura y de cómo el progreso de la racionalidad tecnológica está anulando los elementos de oposición y los trascendentes en la así llamada “alta cultura” que sucumben de hecho, según él, al proceso de *desublimación* que prevalece en las regiones avanzadas de la sociedad contemporánea (214). Marcuse afirma que los logros y los fracasos de esta sociedad invalidan su “alta cultura”, que la celebración de la personalidad autónoma, del humanismo, del amor trágico y romántico, parecen ser el ideal de una etapa anterior de desarrollo, y lo que ahora se presenta no es el deterioro de la “alta cultura” ya, transformada en cultura de masas, sino su refutación por la realidad. La realidad la sobrepasa. El hombre puede hacer hoy más que los

héroes y semidioses de la antigüedad; ha resuelto muchos problemas, otrora insolubles, mas también ha traicionado la esperanza y destruido la verdad que se preservaban en las sublimaciones de la “alta cultura”, por lo que su aspecto actual es la disminución del antagonismo entre ella y la realidad social, mediante la extinción de los elementos de oposición, ajenos y trascendentes de la misma, y aunque sólo una minoría privilegiada gozaba sus bienes y representaba sus ideales, por medio de ellos constituía *otra dimensión* de la realidad. Esta liquidación de la cultura *bidimensional* no tiene lugar a través de la negación y el rechazo de los “valores culturales”, sino a través de su total incorporación dentro del orden establecido, mediante su reproducción y distribución en una escala masiva, porque en las comunicaciones de masas se reúnen armoniosamente, y a menudo inadvertidamente, el arte, la política, la religión y la filosofía con los anuncios comerciales. Al hacerlo así estos aspectos de la cultura conducen a su común denominador: la forma de la mercancía (215); y, como ella sólo cuenta únicamente su valor de cambio, no el valor de verdad. Marcuse afirma que ha sido rebajado desde el sublimado campo del alma, el espíritu u hombre interior, hasta los problemas y términos operacionales, siendo estos los elementos progresivos de la cultura de masas y, para él, la perversión señala el hecho de que la sociedad industrial avanzada, se enfrenta a la posibilidad de una materialización de los ideales, por lo que las capacidades de esta sociedad están reduciendo progresivamente el campo sublimado en el que la condición del hombre era representada, idealizada y denunciada. La “alta cultura” se integra a la cultura material y en esta transformación, pierde gran parte de su verdad. Ella correspondía a una cultura pretecnológica (feudal) y su validez derivaba de la experiencia de un mundo ya no existente, el que además nunca ha de ser recuperado y está, así, invalidado por esta sociedad tecnológica donde el orden burgués encontró su magistral, perfecta, representación en el arte y la literatura y permaneció como un orden que era sobrepasado, roto, refutado por *otra dimensión* que era irreconciliablemente antagonista del orden de los negocios, atacándolo y negándolo (216). En la literatura esta otra dimensión no es representada por héroes, sino más bien por los caracteres perturbadores como el artista, la prostituta, la adúltera, el criminal, el proscrito, el guerrero, el poeta rebelde, el demonio, el loco y todos aquellos que no se ganan la vida, o que al menos no lo hacen, de un modo ordenado y normal; estos personajes no desaparecen en esta sociedad industrial avanzada, pero sobreviven transformados esencialmente. La

vampiresa, el héroe, el *beatnik*, la esposa neurótica, el gángster, la estrella, el magnate carismático, representan una función diferente a la de sus predecesores culturales. Para Marcuse ellos ya no son imágenes de otra forma de vida, sino más bien rarezas o tipos de la misma vida, que sirven como una afirmación antes que como una negación del orden establecido. Con su código de formas y costumbres, con el estilo y el vocabulario de su literatura y su filosofía, esta cultura pasada expresaba el ritmo y el contenido de un universo en el que los valles y bosques, pueblos y posadas, nobles y villanos, salones y cortes eran parte de la realidad experimentada. En el verso y la prosa de esta cultura pretecnológica está el ritmo de aquellos que peregrinan o pasean en carruajes, que tienen el tiempo y el placer de pensar, de contemplar, de sentir y narrar (217). La verdad de la literatura y del arte ha sido aceptada siempre como la certidumbre de un orden “más alto” que no debía perturbar los negocios. Para H.M. lo que ha cambiado en la época contemporánea, es la diferencia entre los órdenes y sus verdades; y en este campo de la cultura, el nuevo totalitarismo se manifiesta precisamente en un pluralismo armonizador, en el que las obras y verdades más contradictorias coexisten pacíficamente en la indiferencia. De conformidad con nuestro autor, antes del advenimiento de esta reconciliación cultural, la literatura y el arte eran esencialmente alienación que sostenía y protegía la contradicción: la conciencia desgraciada de un mundo dividido, las posibilidades derrotadas, las esperanzas no realizadas y las promesas traicionadas. Eran una fuerza racional cognoscitiva que revelaba una dimensión del hombre y la naturaleza *reprimida* y rechazada en la realidad (218). El arte contiene la racionalidad de la negación y Marcuse confirma, en esta obra y en la revisada en el capítulo anterior “*Eros y Civilización*”, que el arte en sus posiciones más avanzadas es el “*Gran Rechazo*”; la protesta contra aquello que es. Los modos en que el hombre y las cosas se hacen aparecer, cantar, sonar y hablar, son modos de refutar, rompiendo y recreando su existencia, de hecho; estos modos de negación pagan tributo a la sociedad antagonista a la que están ligados. Separados de la esfera del trabajo donde la sociedad se reproduce a sí misma y a su miseria, el mundo del arte que crean permanece, con toda su verdad, como un privilegio y una ilusión (219), es decir, desarrollándose en una élite y su disfrute, además, está diseñado para inventar e invocar *otra dimensión* de la realidad ya que corta y trasciende a la experiencia cotidiana, sin embargo la ruptura esencial entre las artes y el mundo cotidiano del trabajo, se está cerrando en esta sociedad

industrial y por ello el “Gran Rechazo” es a su vez rechazado; la *otra dimensión* es absorbida por el estado de cosas dominante. H.M. ve que las obras de la alienación son incorporadas dentro de esta sociedad y circulan como “uña y carne” del equipo que adorna y psicoanaliza el estado de cosas dominante. Así se hacen comerciales: venden, confortan y excitan (220). Y, aunque también considera que la venta en supermercados de las obras de la literatura clásica puede verse como la vuelta de los clásicos, estos retornan a la vida en la sociedad contemporánea, distintos a sí mismos, porque han sido privados de su *fuerza antagonista*, de la separación que era la dimensión misma de su verdad, (lo que ha cambiado la intención y la función de estas obras), y si una vez se levantaron en *contradicción* con el *statu quo*, esta contradicción es anulada ahora. A pesar de que es bueno y democrático que las bellas artes se tengan más al alcance de la mano, en esta difusión masiva, ellas, se convierten en engranajes de una máquina cultural que reforma su contenido y su valor de verdad que dependía en un alto grado de una inacabada e inconquistada *dimensión* del hombre y de la naturaleza. Según nuestro autor, en los estrechos límites situados en la organización y la manipulación, el “núcleo insoluble” se resistía a la integración y, en esta sociedad industrial totalmente desarrollada, este núcleo insoluble es anulado progresivamente por la racionalidad tecnológica; por ello, para él, es una lucha contra su absorción en la *unidimensionalidad* predominante, cómo lo hace la vanguardia, buscando con el distanciamiento de la realidad, lograr nuevamente la verdad artística comunicable (221) que consiste en el esfuerzo por recuperar el “Gran Rechazo”, ya que, por ejemplo, el lenguaje literario puede ser absorbido por lo que niega, así, los clásicos contemporáneos a Marcuse, las vanguardias y los *beatniks* compartieron la función de entretener sin poner en peligro la buena conciencia de los hombres en este universo racional que pretende cerrar todo lo que escapa a él. La “alta cultura” relacionada con la vida cotidiana consiste para H. M., entre otros aspectos en: oposición y adorno, protesta y resignación pero también es la aparición del reino de la libertad: la negativa a participar. Sin embargo la conquista y unificación de los opuestos, que encuentra su gloria ideológica en la transformación de la “alta cultura” en cultura popular, se realiza sobre una base material de satisfacción creciente; ésta es la base que permite una total *desublimación*, ya que si la alienación artística es sublimación, crea las imágenes de condiciones que son irreconciliables con el “*principio de realidad*” establecido, como imágenes culturales,

llegan a ser tolerables, incluso edificantes y útiles; después estas imágenes son invalidadas. Su incorporación a la cocina, la tienda, la oficina; su liberación comercial como negocio y diversión es, en un sentido, *desublimación*: reemplaza la gratificación mediatizada por la inmediata, en una sociedad que da más que antes, porque sus intereses han llegado a ser los impulsos más interiorizados de sus ciudadanos y porque los placeres que concede promueven la cohesión social y la satisfacción, donde el “principio de placer” absorbe el “principio de realidad”, la sexualidad es liberalizada dentro de formas sociales constructivas, lo que implica que hay *modos represivos de resublimación*. La sexualidad (al igual que la “alta cultura”) opera como un subproducto de los controles sociales de la realidad tecnológica, que extiende la libertad al tiempo que intensifica la dominación (222), que son todos estos aspectos abordados en el capítulo anterior al tratar sobre la transformación de la sexualidad en *Eros*. Marcuse identifica a la sublimación no represiva con el mundo romántico antes de la sociedad tecnológica, a la existencia de un “paisaje”, un medio de experiencia libidinal que ya no existe y que por el avance del progreso desertiza toda una *dimensión* de la actividad y de la pasividad humana, de tal manera que el ambiente en que el individuo podía obtener placer ha sido disminuido, es decir la realidad tecnológica limita el campo de la sublimación y podría hablarse de una *desublimación institucionalizada*, elemento vital en la configuración de la *personalidad autoritaria*, cuestión relacionada con la sumisión, generada por la satisfacción lograda que socialmente se amplía, por lo que debilita la racionalidad de la protesta. Para Marcuse, esta sublimación institucionalizada es un aspecto de la conquista de la trascendencia lograda por la *sociedad unidimensional*. Del mismo modo que esta sociedad tiende a reducir e incluso absorber la oposición en el campo de la política y de la “alta cultura”, lo hace en la esfera instintiva. El resultado es una atrofia de los órganos mentales adecuados para comprender las contradicciones y las alternativas y, en la *única dimensión* permanente de la racionalidad tecnológica, la conciencia feliz llega a prevalecer (223), en ella el sentido de culpa no tiene lugar y el cálculo se encarga de la conciencia, por ello no existe culpa cuando se identifica con la totalidad.

La Administración Total.

A partir de la creación de esa conciencia feliz, o sea la creencia de que lo real es racional y el sistema social establecido produce los bienes y servicios, la sociedad tecnológica instituye un nuevo conformismo que se traduce en una forma distinta de conducta social donde, además, hay reducción de la irracionalidad primitiva de los estadios anteriores, de tal manera que el poder que ejerce la misma sobre el hombre se olvida gracias a su eficacia y productividad y también a su gran posibilidad de absorber la oposición, así como asimilar todo lo que toca, a desublimar e imponer una sola dimensión de la realidad, negando en lo posible el logro del placer, con lo que demuestra superioridad cultural y, debido a sus altos niveles de bienestar, logra también pasar por alto los problemas de destrucción de los recursos naturales, ya que esta comunidad está demasiado satisfecha para preocuparse por ellos. Marcuse afirma que este tipo de bienestar, el de la superestructura productiva que descansa sobre la base desgraciada de la sociedad, impregna a los “mass-media” que constituyen la mediación entre los amos y los servidores. Sus agentes de publicidad, continúa nuestro autor, configuran el mundo de la comunicación en el que la conducta *unidimensional* se expresa, el lenguaje creado por ellos aboga por la identificación y la unificación, por la promoción del pensamiento positivo, por el ataque concentrado contra las tradicionales nociones trascendentales, estas identificaciones aparecen como un aspecto del operativismo (224). En las formas dominantes de este lenguaje se advierte el contraste entre las formas de pensamiento *bidimensionales*, dialécticas y la conducta tecnológica, así este lenguaje sin mediaciones, tiende a expresar y auspiciar la inmediata identificación entre razón y hecho, esencia y existencia, la cosa y su función, de esta forma vemos al hombre, a la cosa operando; para esta sociedad totalitaria no puede ser de otro modo, por ello la comunicación trascendente es eliminada, el sentido de la administración y de sus instituciones está fijo, definido, cerrado, además el estilo de su lenguaje tiene una abrumadora *concreción*. La “cosa identificada con su función” que lleva, según H.M. a un lenguaje funcionalizado, contraído y unificado: es el lenguaje del *pensamiento unidimensional* (225). Para él la concreción del concepto en imágenes fijas; el desarrollo detenido en formas hipnóticas que se autovalidan; la inmunidad contra la contradicción; la identificación de las cosas (y las personas) con su función: estas tendencias revelan a la *mente unidimensional* en el lenguaje que habla, en las que si la conducta lingüística impide el desarrollo conceptual, si se rinde a los hechos inmediatos, rechaza el reconocimiento de

los factores presentes en los hechos y, así, rechaza el reconocimiento de los hechos y de su contenido histórico; por lo que para la sociedad este lenguaje unificado, funcional, es un lenguaje irreconciliablemente anticrítico y antidialéctico. En él la razón operacional y behaviorista absorbe los elementos trascendentes negativos y oposicionales de la razón, perdiéndose la tensión sostenida que cubría el *universo bidimensional* del discurso, que es el universo del pensamiento crítico y abstracto, por lo que la otra dimensión es la dimensión histórica, el intento de suprimirla en el universo social de la racionalidad operacional es la supresión de la misma historia, y denota no un asunto académico, sino político. Es un intento de eliminar el pasado de la sociedad y de su futuro en tanto que éste, puede significar un cambio cualitativo, es decir, la negación del presente que corresponde en este contexto con la sociedad industrial avanzada. Para Marcuse no sólo se está utilizando un lenguaje orwelliano o esopiano, sino que se está rechazando y olvidando la realidad histórica: el horror del fascismo, la idea del socialismo, las condiciones previas de la democracia, el contenido de la libertad. Según él, si una dictadura burocrática gobierna y define a la sociedad comunista, si regímenes fascistas están funcionando como miembros del mundo libre, si el programa de bienestar del capitalismo liberal es derrotado con éxito colocándole la etiqueta de “socialismo”, situaciones que corresponderían en esa época, a los regímenes de la U.R.S.S., a España y a algunos países europeos, además de los EU; entonces si los fundamentos democráticos son armoniosamente eliminados, los viejos conceptos históricos han de ser invalidados por nuevas definiciones operacionales puestas al día (226). Estas nuevas definiciones son falsificaciones que impuestas por los poderes de la sociedad totalitaria sirven de hecho para transformar lo falso en verdadero, cómo se analizó al inicio de este capítulo. La sociedad establecida tiene preocupación sobre el poder *subversivo* de la memoria, porque lo que ella preserva es la historia que, según nuestro autor, citando a Adorno, sucumbe al poder totalitario y al universo behaviorista: ya que la humanidad sin memoria está relacionada con el carácter progresivo del principio burgués en que el tradicionalismo lo relacionan con las formas de sociedad feudal y el de racionalidad con la sociedad burguesa. Pero esto implica que la sociedad burguesa avanzada anula la memoria, el tiempo, el recuerdo como una especie de residuo irracional del pasado (227). En relación al término behaviorismo (conducta), usado por la psicología burguesa contemporánea, se basa en la filosofía del pragmatismo y del mecanicismo,

reduce los fenómenos psíquicos a reacciones del organismo y relaciona a la conducta con el nexo estímulo-reacción, para él, el conocimiento no es más que la formación de reacciones condicionadas de los organismos y del hombre. Los llamados neobehavioristas (teoría de la condicionalidad) parten de Pavlov sustituyendo sus bases materialistas por el operacionismo y el positivismo lógico (228), donde vemos que coincide con la interpretación del lenguaje que pretende la unificación y concreción de él y trata de llevar al hombre a una conducta también unidimensional, y como examinamos arriba, este lenguaje tiende a ser unificado, anticrítico y antidialéctico; pretende el cierre del universo del discurso y de la conducta llevándonos a un universo cerrado, contra el que debe lucharse, trascenderlo, concibiéndolo nuevamente como un universo histórico. Así, H. M. considera que confrontado con la sociedad dada como un objeto de su reflexión, el *pensamiento crítico* deviene en conciencia histórica (229).

Cuando varios de los integrantes de la Escuela de Frankfurt se refieren a la sociedad industrial contemporánea, no perciben mucha diferencia entre la sociedad capitalista avanzada y la socialista del estalinismo soviético, por ejemplo en los aspectos relacionados con la productividad y la sociedad de masas. Específicamente, Marcuse ve que la ritualización autoritaria del discurso unidimensional es más fuerte cuando afecta el lenguaje dialéctico, ya que con la justificación aparente de las exigencias de la industrialización competitiva, sobre todo en la época de la postguerra y de la guerra fría, se estableció en esta sociedad no solamente un cambio en el lenguaje y en su reflexión sobre un hombre diferente, sino que la sujeción completa al aparato productivo se manifiesta en la transformación del lenguaje marxista en lenguaje autoritario estalinista y posestalinista, donde las necesidades y exigencias de productividad son interpretadas por los dirigentes que controlan el aparato gubernamental y definen, ellos, lo que es verdadero y falso, correcto o equivocado (230); y, asimismo obstruyen las discusiones que pudieran a esta sociedad proyectar alternativas capaces de provocar una ruptura de este universo *unidimensional*. Así, en este lenguaje el término “proletario” se convierte en fórmula ritual, ya que su real participación interferiría con la producción en masa y la lucha contra la burocracia socialista y debilitaría la eficacia de esa única fuerza que puede ser movilizadada contra el capitalismo a escala internacional. Marcuse denuncia la extensión de este lenguaje

ritual-autoritario sobre todo el mundo contemporáneo, este lenguaje no sólo refleja las técnicas de manipulación y control, incluso cuando no transmite órdenes sino información; cuando no exige obediencia sino elección; cuando no pide sumisión sino libertad, este lenguaje controla mediante la reducción de las formas lingüísticas y los símbolos de reflexión, abstracción, desarrollo, contradicción, sustituyendo los conceptos por imágenes (180). Esta comunicación funcional es sólo la capa exterior de este universo unidimensional al que nos hemos venido refiriendo, donde se enseña al hombre a olvidar, a traducir lo negativo en positivo para que siga ejerciendo su función, disminuido pero adaptado y además con un razonable bienestar, y esta avanzada hacia la administración total requiere también de una total redefinición del pensamiento, tanto en su función como en su contenido, y adquiere un carácter acomodaticio, acrítico, utilizando conceptos como armas mentales que traducen conceptos universales a términos con referentes particulares y objetivos, así cuando los conceptos reducidos gobiernan el análisis de la realidad humana, individual o social, mental o material, llegan a una falsa concreción: una concreción separada de las condiciones que constituyen su realidad. Dentro de este contexto, certifica H. M., que el tratamiento operacional de los conceptos asume una posición política y el individuo así como su conducta son analizados en un sentido terapéutico: el ajustamiento a la sociedad represiva, entonces el pensamiento y la expresión, la teoría y la práctica deben ser alineados con los hechos de su existencia sin dejar espacio para la crítica conceptual de ellos. Todo lo mencionado puede ser diferente si la sociedad dada, aun permaneciendo como marco de referencia se hace objeto de una *teoría crítica* que apunte a la misma estructura de esta sociedad. Sus conceptos tendrían que ir más allá de la falaz concreción del empirismo positivista, así, estos conceptos terapéuticos y operacionales se vuelven falsos en la medida en que aíslan y dispersan los hechos, los estabilizan dentro de la totalidad represiva y aceptan los términos de esta totalidad como modelos de análisis. La traducción metodológica del concepto universal en operacional se convierte en una *reducción represiva* del pensamiento, donde los conceptos operacionales han llegado a ser métodos para mejorar el control social, son parte de la ciencia de la manipulación (232) de esta sociedad unidimensional, a la que se someten la conducta y el lenguaje, a todo el poder abrumador de la realidad establecida. Aunque, Marcuse cree que contra el empirismo

ideológico, la franca contradicción reafirma su derecho y, como dice Ernest Bloch: “aquello que es, no puede ser verdad”.

El pensamiento Negativo.

Y, a partir de esta tesis Herbert Marcuse busca la estructura antagónica de la realidad y del pensamiento que trata de comprender a la realidad. El mundo de la experiencia inmediata, afirma, el mundo en que nos encontramos viviendo, debe ser comprendido, transformado, incluso *subvertido* para poder llegar a ser aquello que realmente es (233), y para ello se ha planteado la ecuación: Razón = verdad = realidad, que en Occidente ha sido una forma de pensamiento apropiada para aprehender lo real como racional, el universo totalitario de la racionalidad tecnológica es la última transmutación de la idea de razón. Para Marcuse el cerrado universo operacional de la civilización industrial avanzada, con su aterradora armonía entre la libertad y la opresión, la productividad y la destrucción, el crecimiento y la regresión, es prefigurado en esta idea de la razón como un proyecto histórico específico (234), por ello siempre habrá choque entre las tendencias establecidas con los elementos *subversivos* de la razón, del pensamiento positivo con el negativo hasta que los logros de esta civilización impongan la *realidad unidimensional* sobre toda contradicción. En la tradición filosófica occidental se habla de un mundo antagónico, de un universo que está roto en sí mismo: *bidimensional*, la apariencia y la realidad, lo falso y lo verdadero, la libertad y la falta de libertad. Se parte de la idea de que el ser finito, el hombre, es una realización incompleta, es decir que está sujeta al cambio, y en ello participan las formas positivas y negativas en interacción de estas últimas. *Logos* y *Eros* designan dos formas de negación y el conocimiento erótico, tanto como el lógico, rompen el lazo de la realidad establecida y contingente, y luchan por una verdad incompatible con ella. En este análisis, nuestro autor, aborda las contradicciones entre apariencia y esencia y de la negatividad interior para llegar hasta donde la lógica dialéctica deshace las abstracciones de la lógica formal y de la filosofía trascendental, además niega la concreción de la experiencia inmediata, por calificarla de falsa en la medida en que descansa en las cosas, tal como ellas aparecen y son dadas y propone, con esta lógica, alcanzar su verdad si se ha liberado de la objetividad engañosa que oculta los factores detrás de los hechos; esto es, si entiende el

mundo como un universo *histórico*, en que los hechos establecidos son obras de la práctica histórica del hombre. Esta práctica (intelectual y material) es la realidad de los datos de la experiencia y la realidad que comprende la lógica dialéctica. H. M. expresa, igualmente, que cuando el contenido histórico entra en el concepto dialéctico y determina metodológicamente su desarrollo y su función, el pensamiento dialéctico alcanza la concreción que liga la estructura del pensamiento con la realidad, así, la verdad lógica se convierte en verdad histórica; la tensión entre esencia y apariencia llega a ser una tensión histórica, y la “negatividad interior” del mundo-objeto es comprendida como obra del sujeto histórico: el hombre en su lucha contra la naturaleza y la sociedad. También la razón se convierte en razón histórica y contradice el orden establecido de los hombres y las cosas, en nombre de las fuerzas sociales existentes que revelan el carácter irracional de ese orden; porque “racional”, concluye, es una forma de pensamiento y acción que se encaja para reducir la ignorancia, la destrucción, la brutalidad y la opresión, (235) así, esta lógica histórica conserva la doble dimensión del pensamiento filosófico como pensamiento crítico, negativo. Aunque toda realidad establecida se opone a la lógica de las contradicciones y favorece las formas de pensamiento que mantienen las formas de vida establecida y las expresiones de conducta que también las reproducen y mejoran, la realidad dada tiene su propia lógica y su propia verdad, y el esfuerzo por comprenderlas como tales y poder trascenderlas presupone una lógica diferente y una verdad contradictoria y no única, unidimensional, por tanto estas formas de pensamiento son no-operacionales y conservan vestigios de la tradición filosófica del pasado.

Del Pensamiento Positivo al Negativo.

En la realidad social se da la dominación del hombre por el hombre, sin embargo, para Marcuse, la sociedad que realiza la transformación tecnológica de la naturaleza, al mismo tiempo altera la base de esta dominación, reemplazando gradualmente la dependencia personal, por la dependencia del “orden objetivo de las cosas”, que es a su vez resultado de aquella dominación, pero ahora generando una racionalidad más alta: la de una sociedad que sostiene su estructura jerárquica mientras explota más eficazmente y a mayor escala los recursos mentales y naturales y como resultado aparece una progresiva esclavitud del

hombre ejercida por el aparato productivo que perpetúa la lucha por la existencia y la extiende a una lucha internacional total que arruina las vidas de aquellos que construyen y usan este aparato (236); lo cual hace evidente que lo que está mal en la racionalidad del sistema mismo es la forma en que los hombres han organizado su trabajo social, y es precisamente en esta sociedad industrial avanzada en la que se logra la integración de las fuerzas sociales anteriormente negativas a ella; se crea así una nueva estructura social, que la lleva a un inesperado problema: “la organización equivocada”, como la llama Marcuse. Al convertirse en totalitaria en sus bases internas, rechaza las alternativas y, de manera natural, considera a los beneficios tangibles del sistema como dignos de defenderse (esta falsa conciencia lo hace inmune a cualquier orden que no sea la racionalidad establecida). Así, su ideología, que es un requisito para su continuo funcionamiento y parte fundamental de su racionalidad, es definida por H. M. de la manera siguiente: “vivimos y morimos racional y productivamente. Sabemos que la destrucción es el precio del progreso, como la muerte es el precio de la vida, que la renuncia y el esfuerzo son los prerrequisitos para la gratificación y el placer, que los negocios deben ir adelante y que las alternativas son utópicas” (237). Esta sociedad se reproduce a sí misma en un creciente ordenamiento técnico de las cosas y por relaciones que incluyen también la utilización técnica del hombre, es decir que la permanente lucha por la existencia y la explotación del hombre y de la naturaleza son cada vez más científicas y racionales. Aquí, Marcuse, analiza el significado de esta “racionalización”. La gestión científica y la división científica del trabajo aumentan ampliamente la productividad de la empresa económica, política y de cultura. El resultado es un alto nivel de vida. Al mismo tiempo, y sobre las mismas bases, esta empresa racional produce un modelo de mentalidad y conducta que justifica y absuelve incluso los aspectos más destructivos y opresivos de la empresa. La racionalidad técnica y científica y la manipulación están soldadas en nuevas formas de control social (238). La nueva racionalidad tiene, para él, sus orígenes metodológicos al hacerse la cuantificación de la naturaleza, que llevó a su explicación en términos matemáticos y separó a la realidad de todos sus fines inherentes; consecuentemente, separó lo verdadero de lo bueno, la ciencia de la ética, dándose así la tensión entre la razón por un lado y las necesidades y deseos de la población (que ha sido el objeto pero raramente el sujeto de la razón) por el otro. La “naturaleza de las cosas”, incluyendo la social, fue redefinida para justificar la *represión* e

incluso la supresión cómo perfectamente racionales, concluye nuestro autor (239). En esta separación los fines objetivos de la realidad fueron convertidos inexorablemente en subjetivos, y aunque se les dé una dignidad moral y espiritual más alta, cuentan menos en el quehacer de la misma vida. Esta pérdida de realidad afecta a todas las ideas que, por su misma naturaleza, no pueden ser verificadas mediante el método científico, y es precisamente su falta de objetividad la que las convierte en factores de cohesión social. Las ideas humanitarias, religiosas, y morales sólo son “ideales”: no perturban indebidamente la forma de vida establecida y no son invalidadas por el hecho de que contradigan la conducta dictada por las necesidades diarias. Para Marcuse el carácter “acientífico” de estas ideas debilita fatalmente la oposición a la realidad establecida; las ideas se convierten en meros *ideales* y su contenido *crítico* y concreto se evapora en la atmósfera ética y metafísica (240), de tal forma que el dualismo de Descartes implicaría ya su negación. Además cerraría el camino hacia el establecimiento de un universo científico *unidimensional* en el que la naturaleza es “objetivamente de la mente”, o sea del sujeto, con lo que se establece un *a priori* tecnológico que es un *a priori* político, en la medida en que la transformación de la naturaleza implica la del hombre, cuyas creaciones salen y vuelven a entrar en un conjunto social. Así la maquinaria del universo tecnológico es “como tal”, indiferente a los fines políticos. Neutralidad ya refutada por Marx, para quien el modo social de producción y no la técnica es el factor histórico básico. Sin embargo, para Marcuse, cuando la técnica llega a ser la forma universal de la producción material, circunscribe toda una cultura, proyecta una totalidad histórica: un “mundo” (241). La racionalidad de la ciencia pura está libre de valores y no estipula ningún fin práctico, es “neutral”, mas, para Marcuse, esta neutralidad es un carácter *positivo*. La racionalidad científica requiere una organización social específica precisamente porque proyecta meras formas (o mera materia). Aquí los términos otrora opuestos, convergen; además, pueden llevarse a fines prácticos y, como propuso anteriormente, esta nueva racionalidad científica era en sí misma, en su misma abstracción y pureza, operacional en tanto que se desarrolla bajo un horizonte instrumentalista. Para él, la observación y el experimento, la organización metodológica de los datos, las proposiciones y conclusiones nunca se realizan en un espacio sin estructurar, neutral, teórico y, por tanto, el proyecto de conocimiento implica operaciones con objetos que existen en un universo dado del discurso y de la acción. La ciencia observa, calcula y

teoriza desde una posición en este universo (242). Así aunque los fenómenos naturales que observaban los antiguos son los mismos en la modernidad, lo que cambia es el diferente universo del discurso y de acción, es decir, la diferente realidad social. Según Marcuse, en este universo diferente, la tecnología también provee la gran racionalización para la falta de libertad del hombre y demuestra la imposibilidad “técnica” de ser autónomo, de determinar la propia vida. Porque, aquí, la falta de libertad no aparece ni como irracional ni como política, sino más bien como una *sumisión* al aparato técnico que aumenta las comodidades de la vida y la productividad en el trabajo. La racionalidad tecnológica protege, antes que niega, la legitimidad de la *dominación* y el horizonte instrumentalista de la razón se abre a una sociedad racionalmente totalitaria (243); y finaliza afirmando que la fuerza liberadora de la tecnología – la instrumentación de las cosas – se convierte en un encadenamiento de la liberación: la instrumentalización del hombre.

La ciencia, al igual que otras formas de vida institucionalizada, tendría así una función estabilizadora, estática, conservadora e incluso, sus logros más revolucionarios estarían inmersos en una organización específica de la realidad en la que se ha creado un nuevo mundo de razón teórica y práctica. Marcuse afirma que la ciencia, gracias a su propio método y a sus conceptos, ha proyectado y promovido un universo en el debido a la dominación de la naturaleza ha permanecido ligado a la dominación del hombre: un lazo que tiende a ser fatal para el universo como totalidad. La naturaleza, comprendida y dominada científicamente, reaparece en el aparato técnico de producción y destrucción que sostiene y mejora la vida de los individuos al tiempo que los subordina a los dueños del aparato (244); y es que finalmente el proceso de la racionalidad tecnológica es un proceso político porque la tecnología se ha convertido en un gran vehículo de *reificación*: la reificación en su forma más madura y efectiva. La posición social del individuo, y su relación con los demás parece estar determinada no sólo por las cualidades y leyes objetivas sino que estas cualidades y leyes parecen perder su carácter misterioso e incontrolable; parecen como manifestaciones calculables de la racionalidad (científica); así, para él, el mundo tiende a convertirse en materia de la administración total... “la tela de araña de la dominación ha llegado a ser la tela de araña de la razón misma” (245). Queda, para nuestro autor, la alternativa de la metafísica de la liberación: la reconciliación de *Logos* y *Eros*, idea

que encierra el llegar-a-descansar de la productividad *represiva* de la razón, el fin de la dominación en la gratificación (244).

La Filosofía Unidimensional. El Triunfo del Pensamiento Positivo.

En la modernidad el análisis lingüístico aspira a curar al pensamiento y al lenguaje de las nociones metafísicas que los confunden (lo que Marcuse llama “espectros”) de un pasado menos maduro y menos científico que, aunque ni designan ni explican, todavía persiguen a la mente, en que la nueva racionalidad se diferencia del modelo pretecnológico en el que la realidad no se separaba de todos sus fines. El acento, según nuestro autor, se coloca en la función terapéutica del análisis filosófico: la corrección de la conducta anormal en el pensamiento y en el lenguaje, la eliminación de oscuridades, de ilusiones y de rarezas, o al menos su denuncia (246). El análisis lingüístico identifica como su preocupación principal la destrucción de los conceptos trascendentes y aunque se quiera dar a este análisis un tratamiento rígidamente neutral sucumbe al poder del pensamiento que se ha denominado como positivo. Para Marcuse el término positivismo conlleva, dentro de sí, la ratificación del pensamiento cognoscitivo mediante la experiencia de los hechos, la orientación hacia las ciencias naturales como modelo de certidumbre y exactitud, la fe en el progreso dentro del conocimiento; por ello es una lucha contra toda metafísica, todo trascendentalismo e idealismo como formas de pensamiento regresivas y oscurantistas, ubicadas, como se mencionó arriba, en la era pretecnológica. En el grado en que la realidad dada es científicamente comprendida y transformada, en el grado en que la sociedad se hace industrial y tecnológica, el positivismo halla en la sociedad el medio para la realización (y la ratificación) de sus conceptos: la armonía entre la teoría y la práctica, la verdad y los hechos. El pensamiento filosófico se vuelve pensamiento afirmativo; para él el crítico filosófico critica dentro del marco social y estigmatiza las nociones no positivas como meras especulaciones, sueños y fantasías (247). Así, la dimensión metafísica, anteriormente campo genuino del pensamiento racional y acientífica, se difunde a todas las otras formas alternativas del pensamiento que contradicen este universo del discurso, dándose posiciones de modestia e ineffectividad de la filosofía. Citando a Wittgenstein: la filosofía “deja todo

como es”, Marcuse reitera las tesis de Marx sobre Feuerbach que establecen una posición contraria a este neopositivismo y que están en contra de la filosofía que solo intenta interpretar la realidad y no transformarla. De allí H. M. cuestiona: ¿Puede uno preguntarse qué queda de la filosofía? ¿Qué queda del pensamiento, de la inteligencia, sin ninguna explicación? Mas, para él, lo que está en juego no es la definición de la dignidad de la filosofía, es más bien la oportunidad de preservar y proteger el derecho, la necesidad de pensar y hablar en otros términos que los del uso común: términos que están llenos de sentido, que son racionales y válidos precisamente porque son otros términos; lo que está en juego es la difusión de una nueva ideología que se propone describir lo que pasa (y es significado) eliminando los conceptos capaces de entender lo que pasa (y es significado) (248).

Esta filosofía positivista establece un universo autosuficiente de su propiedad, unidimensional, cerrado y bien protegido contra factores externos que lo perturben, un mundo empírico real en el que se conocen cosas tan importantes como la bomba atómica y los últimos modelos de automóviles, así como los esfuerzos diarios y las comodidades en un segundo universo empírico restringido; pero donde, según Marcuse, los poderes que dominan al primero también configuran la experiencia restringida, orientándose en el universo reificado del discurso cotidiano. Exponiendo y aclarando el discurso en términos de este universo, el análisis prescinde de lo negativo, de aquello que es ajeno y antagónico y no puede comprenderse en términos del uso establecido y que clarificando, distinguiendo significados, conservándolos aparte, limpia el pensamiento y el habla de contradicciones, ilusiones y transgresiones y donde éstas no son metafísicas, más allá de los límites del conocimiento posible, sino que, según nuestro autor, sirven para abrir un campo del conocimiento más allá del sentido común y la lógica formal (249). Esta limpieza positivista del espíritu pone al espíritu en el mismo plano que aquellas experiencias restringidas a la que nos hemos referido, pero donde esta aceptación radical de lo empírico viola lo empírico, porque en ella habla el individuo “abstracto”, mutilado, que según Marcuse, experimenta (y expresa) sólo aquello que le es dado, que tiene sólo los hechos y no los factores cuya conducta es entonces *unidimensional* y manipulada ya que en virtud de la *represión* de hecho, su mundo experimentado es el resultado de una experiencia restringida

(250) que hace finalmente a este mundo empírico llegar a ser el objeto del pensamiento positivo. Esta filosofía desacredita, o como dice H. M., “ traduce” los conceptos que pueden guiar la comprensión de la realidad establecida en su estructura irracional y represiva, es decir, a los conceptos del pensamiento negativo en donde se pretende la transformación del pensamiento crítico en positivo al efectuar el tratamiento terapéutico de los conceptos universales, al tratar de curar las ilusiones, las oscuridades, los enigmas, las preguntas sin respuesta y los fantasmas y espectros, lo cual hace reflexionar a Marcuse que la porción de psicoanálisis de esta filosofía positivista no contiene el descubrimiento fundamental de Freud: “el problema del paciente está enraizado en una enfermedad general que no puede curarse mediante la terapia analítica (251). Se plantea de esta forma una diferencia fundamental entre el médico y el filósofo, ya que para este último, su objetivo no es curar individuos sino comprender el mundo en que vive, y no precisamente como se mencionó arriba: “dejar todo como es”. Así la crítica neopositivista dirige sus principales esfuerzos contra las nociones metafísicas y sigue motivada por una noción de exactitud que es el de la lógica formal o la descripción empírica. Por ello, el énfasis de nuestro autor en señalar que bajo las condiciones *represivas* en las que los hombres piensan y viven el pensamiento –cualquier forma de pensar que no esté confinada a la orientación pragmática dentro del *statu quo* – puede reconocer los hechos sólo “yendo detrás” de ellos, la experiencia tiene lugar, oculta y, si el mundo es la experiencia de algo que está detrás de la cortina; de la experiencia inmediata, en términos de Hegel, somos nosotros mismos los que estamos detrás de la cortina; nosotros mismos, no como sujetos del sentido común, como en el análisis lingüístico, ni como los sujetos purificados de las medidas científicas, sino como los sujetos y objetos de la lucha histórica del hombre con la naturaleza. Para él esta disolución, e incluso *subversión intelectual* de los hechos dados, es la tarea histórica de la filosofía y de la dimensión filosófica (252). Este empirismo sustituye el mundo de los fantasmas, de los mitos, de las leyendas e ilusiones por un mundo de fragmentos conceptuales o sensuales, de palabras y expresiones que luego son organizadas dentro de una filosofía que intenta que las aspiraciones, los recuerdos e imágenes no operacionales lleguen a ser, para este positivismo, inútiles, irracionales, confusas y sin sentido, además de calificarlas de acientíficas, como se mencionó antes. Aquí el problema tratado por nuestro autor, es que no sólo las ilusiones son destruidas, sino también la verdad contenida en esas

ilusiones (253); y entonces pareciera que todo aquello que no es aceptado con los parámetros del método científico, como parte de una nueva ideología, se traslada al campo de la ficción o de la mitología. Marcuse afirma: “una falsa conciencia mutilada es colocada como la verdadera conciencia que decide sobre su sentido y la expresión de aquello que es, el resto es denunciado – y endosado – como ficción o mitología”, de allí que para él, el carácter acientífico, especulativo de la *teoría crítica* se deriva del carácter específico de sus conceptos, que designan y definen lo irracional en lo racional, la mistificación en la realidad. Su cualidad mitológica refleja la mistificadora cualidad de los hechos dados: la armonización falaz de las contradicciones sociales (254), por ello en filosofía el análisis lingüístico tiene un compromiso extralingüístico. Cuando se realiza un análisis lingüístico, únicamente se mistifican los términos del lenguaje en el contexto represivo establecido del discurso, mientras que en el análisis crítico, por su parte, debe superarse de aquello que lucha por comprender. Los términos filosóficos no deben ser términos comunes para dilucidar el significado total de los otros, porque el universo del discurso está atravesado por la marca de las formas específicas de dominación, organización y manipulación a las que están sujetos los miembros de la sociedad, este análisis implica que el significado de un término o una forma exige su desarrollo en un *universo multidimensional* donde todo significado expresado participe de varios “sistemas” interrelacionados. Los problemas que H. M. analiza se refieren a que el lenguaje *multidimensional* es convertido en lenguaje *unidimensional*, en el que los significados diferentes y conflictivos ya no se interpretan sin que sean mantenidos aparte: la explosiva dimensión histórica del significado es silenciada (255). Para él la filosofía puede llegar a ser terapéutica en la medida en que libera el pensamiento de la esclavización por parte del universo establecido del discurso y la conducta demuestra la negatividad del sistema vigente y proyecta alternativas. para él sin duda, la filosofía contradice y proyecta sólo en el pensamiento, por tanto es ideología, y este carácter ideológico es el destino mismo de la filosofía, un destino que ningún científicismo ni positivismo pueden superar. Su esfuerzo ideológico puede ser terapéutico al mostrar la realidad como aquello que realmente es y mostrar aquello que la realidad evita que sea (255) y, para curar a esta sociedad totalitaria, esta tarea terapéutica es una praxis política, puesto que el universo establecido del lenguaje común, al que nos hemos referido,

tiende a coagularse en un universo totalmente manipulado y adoctrinado, y entonces, la política sería un intento conceptual para comprender la realidad sin mutilarla .

La Posibilidad de las alternativas.

Marcuse inicia la exploración de estas alternativas a partir del compromiso histórico de la filosofía. Él asegura que la filosofía analítica tiene un compromiso con la realidad mutilada del pensamiento, lo que se muestra en su tratamiento de los *universales*, cuestión que revela la posición de una filosofía de la cultura intelectual y que se relaciona con su función histórica, así la filosofía analítica contemporánea se propone exorcizar “mitos” o “fantasmas” metafísicos tales como el Espíritu, la Conciencia, la Voluntad, el Alma, el Yo, disolviendo la intención de estos conceptos en afirmaciones sobre operaciones, actuaciones, poderes, disposiciones, propensiones, habilidades, etc., particularmente identificables (256), por ello se llega a integrar el espíritu del individuo con el proceso mental, y su yo con los roles y las funciones que tiene que desempeñar a nivel social; de manera que, para nuestro filósofo, si la filosofía no comprende estos procesos de conversión e identificación como procesos sociales, esto es, como mutilación de la mente (y del cuerpo) infringida a los individuos por la sociedad, la filosofía entonces sólo lucha contra el fantasma de la sustancia que quiere desmitificar y donde el carácter mistificador no se adhiere a los conceptos generales, sino más bien a su conversión a términos de conducta; y esta conversión es falaz, precisamente, porque traduce fielmente el concepto en modos reales de conducta, propensiones o disposiciones y, al hacerlo así, toma las apariencias mutiladas y organizadas por la realidad (257). Para Marcuse esta realidad ha asumido una existencia superimpuesta, independiente; por tanto las afirmaciones relativas a ella significan un universal real y no pueden ser traducidas adecuadamente en afirmaciones relativas a entidades particulares. Mas, la urgencia por realizar tal conversión, la protesta ante su imposibilidad, indica que hay algo equivocado en ello, por lo cual los universales como “la Nación” o “el Partido” deberían ser convertibles en sus constituyentes y componentes, pero el hecho de que *no* sea posible es un hecho *histórico* que se interpone en el camino del análisis lógico y lingüístico. Estos universales como “Nación”, “Partido”, “Constitución”,

“Empresa”, “Iglesia”, expresan varios grados y formas de *reificación*. Su independencia, afirma, aunque real, es espuria, en tanto que es la de los poderes particulares que han organizado la *totalidad* de la sociedad, y esta totalidad hipostasiada resiste la disolución analítica, no porque sea una entidad mítica detrás de entes y actuaciones particulares, sino porque es el terreno concreto y objetivo de su funcionamiento en el contexto social e histórico dado. Como tal, reafirma Marcuse, es una fuerza real, sentida y ejercitada por los individuos en sus acciones, circunstancias y relaciones; como un fantasma real tiene una realidad concluyente: la del poder separado e independiente de la totalidad sobre el individuo (257). H. M. no profundiza aquí sobre el “problema de los universales”, sólo esclarece el artificial alcance del limitado análisis filosófico y la necesidad de ir más allá de sus límites, por ejemplo, al diferenciar entre espíritu, actos conscientes y conducta, donde advierte que la *represión* de la sociedad en la formación de conceptos equivale a un confinamiento académico de la experiencia, de una restricción del significado. Marcuse reitera que el análisis lingüístico contemporáneo evita su tarea fundamental: de rectificar los errores que cubren el universo del discurso común, interpretando los conceptos en términos de una mente empobrecida y preconditionada. Para él, lo que está en juego es la intención no reducida, no expurgada, de ciertos conceptos claves, su función en la comprensión de la realidad no reprimida, en el pensamiento no conformista, *crítico* (258). Así, el universal comprende en una sola idea las posibilidades que están realizadas y al mismo tiempo detenidas en la realidad, a partir de considerar que el material del pensamiento es material histórico, no importando cuán abstracto, general o puro pueda llegar a ser. Los universales aparecen como instrumentos conceptuales para la comprensión de condiciones particulares de las cosas a la luz de sus potencialidades y, por ello, son históricos y suprahistóricos; además conceptualizan el material del que consiste el mundo experimentado con una imagen de sus posibilidades. Para él ni la experiencia ni el juicio son privados y los conceptos filosóficos se forman y desarrollan dentro de la conciencia de una condición general en una continuidad histórica; se elaboran desde una posición individual dentro de una sociedad específica (259). Marcuse hace algunas proposiciones que sugieren el carácter histórico interno de los conceptos filosóficos, que lejos de impedir la validez objetiva, definen la base para ella. El filósofo habla y piensa desde una posición particular en su sociedad y lo hace con el material transmitido y utilizado por esa sociedad en

donde la interacción entre el sujeto colectivo y un mundo común, persiste, constituyéndose, y esa validez objetiva de los universales, es referida anteriormente según él, por:

- 1.- La virtud de la materia (el material) opuesta al sujeto que aprehende y comprende, la materia confronta al sujeto en un universo histórico y la objetividad aparece bajo un horizonte abierto; es transformable.
- 2.- Por la estructura de la sociedad específica en la que tiene lugar el desarrollo del concepto.

Marcuse añade que los objetos del pensamiento y la percepción, tal como aparecen ante los individuos anteriormente a toda interpretación “subjetiva”, tienen en común ciertas cualidades primarias que pertenecen a estos dos soportes de la realidad : 1.- a la estructura física (natural) de la materia, y 2.- a la forma que ha adquirido la materia en la práctica histórica colectiva que ha hecho de ella (materia) objeto para un sujeto, y ambos aspectos de la objetividad no pueden ser aislados, de tal manera, concluye, que el mundo-objeto es el mundo de un proyecto histórico específico y nunca es accesible fuera del proyecto histórico que organiza la materia, y la organización de la materia es al mismo tiempo una empresa teórica y práctica (260). Aquí el sentido dado al “proyecto” es resultado de una determinada elección, una medida, entre otras posibles, para comprender, organizar y transformar la sociedad, y al mismo tiempo, toda sociedad establecida se enfrenta con la actualidad o posibilidad de una práctica histórica cuantitativamente diferente que puede destruir el marco institucional existente. De esta forma aunque en nuestra sociedad parece lograrse el éxito del hombre sobre la naturaleza y la protección de la misma existencia humana y semeja un proyecto en plena realización, emergen otros intentos entre los que estarán los que cambien este proyecto en su totalidad. Otro aspecto que H. M. analiza, a partir del proyecto de la sociedad establecida, es que en el grado en que la conciencia esté determinada por las exigencias e intereses de esta sociedad, “carece de libertad”; en el grado en que la sociedad es irracional, la conciencia llega a ser libre para la más alta racionalidad histórica sólo en la lucha *contra* la sociedad establecida. La verdad y la libertad del *pensamiento negativo*, concluye, tienen su base y su razón en esta lucha (261).

La filosofía neopositivista pretende neutralizar el contenido histórico de la racionalidad, éste no es ajeno al análisis y es un factor constitutivo del pensamiento conceptual que determina la validez de sus conceptos, por lo que Marcuse también expresa que: “el grado en que la sociedad establecida es irracional, el análisis en términos de racionalidad histórica introduce en el concepto el elemento negativo: la crítica, la contradicción y la trascendencia” (262).

En cualquier economía capitalista o no, hay aspectos negativos en que se da un poder “independiente” por encima de los individuos: exceso de producción, desempleo, inseguridad, despilfarro, *represión* a los que se considera subproductos más o menos inevitables, como el “otro lado” de la historia del crecimiento, del progreso, pero que finalmente están unidos estrechamente al estado de cosas en esa gran unificación de los opuestos que frustra el cambio cualitativo, porque pertenece a una existencia totalmente desesperanzada o totalmente condicionada en un mundo donde incluso lo irracional es razón, por lo cual Marcuse considera que “la tolerancia del pensamiento positivo es una tolerancia forzada: forzada no por una organización terrorista, sino por el abrumador poder anónimo y la eficacia de la sociedad tecnológica. Como tal impregna la conciencia general y la conciencia del crítico. La absorción de lo negativo por lo positivo es ratificada en la experiencia diaria, que ofusca la distinción entre apariencia racional y realidad irracional” (263) y, en los ejemplos que presenta de tal organización, se acepta lo irracional por un sentimiento más bien agradable que sintetiza este matrimonio entre lo positivo y lo negativo, de ahí que el pensamiento crítico luche por definir el carácter irracional de la racionalidad establecida, puesto que: “definir las tendencias que provocan que esta racionalidad genere su propia transformación, porque, como totalidad histórica, ha desarrollado fuerzas y capacidades que por sí mismas se convierten en proyectos más allá de la totalidad establecida” (264).

La transformación tecnológica es al mismo tiempo transformación política y ésta se ha de convertir en cambio social cualitativo sólo en el grado que altere la dirección del progreso técnico y desarrolle una nueva tecnología opuesta a la tecnología establecida como instrumento de la política destructiva, así el cambio cualitativo nos llevará a un estadio más

allá de civilizaciones si estas técnicas fueran utilizadas para la pacificación de la lucha por “la existencia”, es decir, no sólo en una nueva dirección de progreso técnico con una nueva evolución cualitativa de la racionalidad dominante sino la aparición de una nueva idea de *razón*, teórica y práctica (265). Esta nueva idea de fuerzas, según nuestro autor, está expresada en la proposición de Whitehead: “la función de la razón es promover el arte de la vida” porque hasta ahora la función histórica de la razón ha sido reprimir e incluso destruir la experiencia de vivir. Para Whitehead el término “arte” connota el elemento de negación ya que razón ha sido opuesta a arte, en tanto que a éste se le considera irracional y de no estar sujeto a la razón estética, tecnológica y operacional; por ello, ha de integrarse al universo de la dominación y separarla de la ciencia que al principio contenía una razón estética, el liderazgo e incluso la locura de la imaginación y la fantasía de la transformación, cuando las abstracciones científicas mostraran una posibilidad de conquista de la naturaleza, de liberación del esfuerzo, la ignorancia, la pobreza, por lo que los conceptos filosóficos del arte no podían ser verificados en temas del universo establecido por la ciencia y, además, ser traducidos por la sociedad industrial en poder político.(266)

En nuestras sociedades la aplicación de esta racionalidad científica alcanzará un punto final con la mecanización de todo trabajo socialmente necesario pero individualmente *represivo*. Para Marcuse el progreso ulterior implicaría la ruptura, la conversión de la cantidad en calidad y abriría una *realidad humana* esencialmente nueva, la existencia de un tiempo libre sobre la base de las necesidades vitales satisfechas, lo que significa una inversión de la relación tradicional entre la ciencia, la metafísica y el arte, es decir de una *ruptura*, que depende a su vez de la existencia continuada de la base técnica misma haciendo posible la satisfacción de las necesidades y la reducción del esfuerzo, base misma de todas las formas de libertad humana (267). Esta ruptura (cambio cualitativo) es la reconstrucción de esta base en su desarrollo, con la “mira en diferentes fines”, como atestigua H. M.. En las posibilidades de cuantificación, la ciencia precederá a los valores, con ello se confirma que la angustia y la liberación del temor son categorías políticas. Marcuse afirma: “La civilización industrial ha alcanzado el punto en el que, con respecto a las aspiraciones del hombre por una existencia humana, la abstracción científica de las causas finales se sabe anticuada en los propios términos de la ciencia. La misma ciencia ha hecho posible que las

causas finales sean el dominio propio de la ciencia”, además: “En lugar de estar separadas de la ciencia y el método científico, y abandonadas a la preferencia subjetiva y a la sanción irracional y trascendente, las antiguas ideas metafísicas de liberación pueden llegar a ser el objeto propio de la ciencia. Pero este desarrollo enfrenta a la ciencia con la desagradable tarea de hacerse *política*: de reconocer la conciencia científica como conciencia política y la empresa científica como empresa política”; así esta transformación de valores en necesidades, de causas finales en posibilidades técnicas constituye una nueva etapa en la conquista de las *fuerzas opresivas*, no dominadas tanto en la sociedad, como en la naturaleza, al construirse la ciencia y la tecnología con el método científico como empresas políticas abandonando su neutralidad y su carácter de instrumentos de la política, porque si se logra el dominio técnico de las causas finales se dará la construcción del desarrollo y la utilización de los recursos (materiales e intelectuales) *liberados* de todos los intereses *particulares* que impiden la satisfacción de las necesidades humanas y la evolución de las facultades humanas, para ser, según nuestro autor, “la empresa racional del hombre como hombre, de la humanidad”. Así, la tecnología puede lograr la corrección histórica de la prematura identificación, que, según Marcuse, se da entre “Razón y Libertad, de acuerdo con la cual el hombre sólo puede llegar a ser libre y seguir siéndolo mediante el progreso de la productividad que se autoperpetúa sobre la base de la *opresión*” porque: “la sociedad industrial posee los instrumentos para transformar lo metafísico en físico, lo interior en exterior, las aventuras de la mente en aventuras de la técnica, en un proceso de trascender la ideología a la realidad y la conversión de valores en necesidades en un doble proceso de la satisfacción material (la materialización de la libertad) y el libre desarrollo de las necesidades sobre la base de la satisfacción (la sublimación no represiva)”. Esta relación sufre un cambio que, según Marcuse, se debe al “libre juego del pensamiento y la imaginación que asume una función racional y directiva en la realización de una existencia pacífica del hombre y la naturaleza. Y las ideas de justicia, libertad y humanidad obtienen entonces su verdad y buena conciencia sobre la única base en la que siempre pudieron ser verdad y buena conciencia: la satisfacción de las necesidades materiales del hombre, la organización racional del reino de la necesidad”. Y no debe llegarse al fetichismo tecnológico en que se concibe a la técnica como universo de instrumentos o como la idea de la omnipotencia del hombre tecnológico, de un “*Eros tecnológico*”, mixtificación que no se

anula al pasarlo de los grupos particulares al “nuevo Estado” y el “plan central”, refiriéndose, sin duda, a los EU. y a la URSS en su planificación económica centralizada.

Si la racionalidad tecnológica es más libre de sus aspectos de explotación y se orienta a la producción social, dirigirá el esfuerzo colectivo por alcanzar una existencia pacífica, con las “metas que los individuos libres deben establecer para sí mismos”. Marcuse, en esta obra, quiere mostrar que la reconstrucción de la base material de la sociedad con vistas a su participación puede simplificar una *reducción del poder* tanto cuantitativa como cualitativa, para crear el espacio y el tiempo necesarios para “el desarrollo de la productividad como incentivos autodeterminados. La noción de la inversión del poder es un fuerte motivo en la teoría dialéctica” (268). La pacificación presupone el dominio de la naturaleza, la cual puede ser de dos clases: una represiva y otra liberadora, esta última entendida como reducción de la miseria, la violencia y la crueldad, ya que tanto en la naturaleza como en la historia, la lucha por la existencia, es el signo de la *escasez*, el sufrimiento y la *necesidad*, a las cuales consideró cualidades de la materia ciega del campo de la inmediatez en donde la vida sufre pasivamente su existencia, ya que en el proceso de la civilización, la naturaleza deja de ser mera naturaleza en la medida en que la lucha de fuerzas apenas vislumbradas es comprendida y dominada a la luz de la libertad. Así lo que únicamente es natural es superado y recreado por el poder de la razón. Para Marcuse “la noción metafísica de que la naturaleza se realiza en la historia, señala los límites no conquistados de la razón. La señala como límites históricos: como una tarea que debe cumplirse o, más bien, que debe emprenderse. Si la naturaleza es en sí misma un objeto legítimo, racional de la ciencia, es no sólo el objeto legítimo de la Razón como poder, sino también de la razón como libertad; no sólo como dominación, sino también como liberación”. Además “la terrible noción de que la vida subracional de la naturaleza está destinada a permanecer para siempre como un universo semejante, no es una noción filosófica ni científica” (269).

Contrario a lo que se nos impone como “natural”, la civilización produce los medios para liberar a la “naturaleza de su propia brutalidad” gracias al poder del conocimiento y de la razón, por lo cual Marcuse, expresa: “y la razón puede satisfacer esta función sólo como racionalidad posttecnológica en la que la técnica es, en sí misma, el instrumento de

pacificación, el *organon* del “arte de la vida”. La función de la razón converge entonces con la del arte” (270).

La tecnología crea un universo de pensamiento y de práctica, el arte crea otro dentro de él, en su contra, por ello, éste es un universo de ilusión y apariencia, por lo que nuestro autor cree que “cuanto más ostensiblemente irracional se hace la sociedad, mayor es la racionalidad del universo artístico” (271). A partir de esta racionalidad puede proyectarse la existencia en posibilidades no realizadas y dedicarse a destruir los problemas y la miseria impuestos por la tecnología; es decir, a partir de Hegel, existe la posibilidad de que por el arte pueda reducirse el aparato de la apariencia externa que requiere para preservarse; la reducción estética aparece en la transformación tecnológica de la naturaleza cuando tiene éxito en el propósito de asociar el dominio y la dominación, dirigiendo entonces el dominio hacia la liberación, lo que implica reducir la ferocidad del hombre contra la naturaleza. Marcuse señala, así, que: “el cultivo de la tierra es enteramente diferente a la destrucción de la tierra; la extracción de los recursos naturales es diferente a su devastación; la tala de los bosques a la deforestación. La pobreza, la enfermedad y el crecimiento canceroso son males tanto naturales como humanos: su reducción y anulación, es liberación vital. La civilización ha alcanzado esta ‘otra’ transformación liberadora en sus jardines, parques y ‘reservas’. Pero fuera de estas pequeñas áreas protegidas, ha tratado a la naturaleza como ha tratado al hombre: como un instrumento de la productividad destructora”. (272). Por ello no es posible el “*Eros* tecnológico”, ya que “el trabajo no puede convertirse en juego” como afirmó Marx, porque, para nuestro autor, la “lucha del hombre con la naturaleza es cada vez más una lucha con su sociedad, cuyos poderes sobre el individuo llegan a ser más ‘racionales’ y por tanto más necesarios que nunca. Sin embargo, aunque el reino de la necesidad persiste, su organización, teniendo en cuenta fines cualitativamente diferentes, cambiaría no sólo el modo, sino también el nivel de la producción socialmente necesaria” (273). Lo que subraya el carácter histórico de las necesidades humanas por encima del nivel animal y que aún en la era contemporánea, la conquista de la escasez está confinada a pequeñas áreas de la sociedad industrial avanzada, y entonces, su prosperidad da lugar a una productividad *represiva* y a “falsas necesidades”. Es represiva en la medida en que promueve la satisfacción de necesidades que requieren continuar “la carrera de ratas para

ponerse a la altura de sus iguales y con la obsolescencia planificada, gozar de la libertad de no tener que usar el cerebro” (274) y trabajando con y para los medios de destrucción. Marcuse se refiere de esta forma a los dos sistemas de planificación económica, el capitalista en su fase imperialista y el socialista con sus planes quinquenales, en los que se da la manipulación técnica y política de una producción lucrativa y de dominación que ofrece la conquista de la *escasez* que se expresa en los países ricos (superdesarrollados) y en los periféricos como pura cantidad de bienes, servicios, empleos y diversiones con los que hay que “seducir”, ya que en esta “sociedad opulenta” hay una movilización permanente contra la posibilidad de su aniquilación, por lo que a su gran producción de bienes, es acompañada de una “idiotización, de la perpetuación del esfuerzo y de la promoción de la frustración” .

Ante esta sociedad industrial contemporánea donde se da la negación de la libertad, e incluso la posibilidad de la libertad, corresponde la concesión de algunas “libertades”, cuando éstas fortalecen la represión, que esencialmente se manifiesta por la socialización masiva y empieza en la casa (familia) ,como ya entreveía Orwell en su libro *1984*, hay que aprender, conquistar, la auténtica libertad. La obtención de la autonomía exige que las dimensiones reprimidas de la experiencia puedan volver a la vida otra vez; su liberación exige que la *represión de las necesidades* y satisfacciones heterogéneas que organizan la vida en sociedad desaparezcan y crear, lo que Marcuse considera el “primer prerequisite subjetivo para un cambio cualitativo: éste sería la *redefinición de las necesidades*”, para oponérseles, a pesar de que la creación de estas *necesidades represivas* ha llegado a ser desde hace tiempo parte del trabajo socialmente necesario sin el que el modo de producción establecido no se sostendría. Lo que está en juego no son problemas psicológicos, ni estéticos, sino la base material de la dominación y la posibilidad de desintegración del sistema.

CONCLUSIÓN

La sociedad unidimensional avanzada altera la relación entre lo racional y lo irracional; el reino de lo irracional se convierte en el hábito de lo realmente racional, de las ideas que pueden promover el “arte de la vida” y, puesto que esta sociedad controla toda comunicación normal modelándola de acuerdo a las exigencias sociales, los valores ajenos a ella tendrán que utilizar, así, otro medio para expresarse, como es, la ficción; de esta forma la dimensión estética conserva su explícita libertad : llamar a los hombres y a las cosas por su nombre. La realidad irracional, la imaginación “poética”, constituye el ingente esfuerzo para salvar y mejorar la vida al oponerse a la razón científica y empírica.

La sociedad unidimensional pretende reducir el romántico espacio de la imaginación y dejarlo como mero juego, inútil en el reino de la necesidad y relacionado sólo con la fantasía irreal. El progreso técnico disminuye la separación entre la imaginación y la razón y entonces, estas dos facultades antagónicas se hacen interdependientes ; de esta forma Marcuse hace evidentes las capacidades de esta civilización industrial: “¿ No es todo juego de la imaginación un juego con las posibilidades técnicas que puede ser comprobado con respecto a sus posibilidades de realización?” (275), y añade, asimismo, que a esta imaginación no es posible darle todos los medios para manifestarse, toda la libertad que la lleven a una liberación irracional de sus tendencias más represivas, por lo cual propone una imaginación “racional que pueda llegar a ser el *a priori* de la reconstrucción y cimiento de una nueva orientación del aparato productivo hacia una existencia pacífica, una vida sin temor” (276). Para comprender las tesis de Herbert Marcuse, no olvidemos que fueron hechas en el contexto de la Guerra Fría y ante la amenaza de la destrucción nuclear de toda la humanidad y no solamente de la sociedad industrial. Además Marcuse observa con sutileza que no puede lograrse el cambio propicio con aquellas personas que están poseídas por las imágenes de la “dominación y la muerte”.

Liberar la imaginación con todos los medios de expresión, presupone la regresión de mucho de lo que ahora está libre y perpetúa una *sociedad represiva*, y esta reversión no es asunto de psicología, ni de ética, ni de estética sino, como afirma Marcuse, de política: ¿“cómo pueden los individuos dominados liberarse al mismo tiempo de sí mismos y de sus amos?” (277), pregunta crucial que continúa guiando al pensamiento de la izquierda en América de los años sesenta hasta la actualidad, al igual que influyó en los movimientos estudiantiles de aquella década. Una propuesta esencial de nuestro autor al respecto es la de considerar que las sociedades están cambiando y que la utilización de los recursos disponibles para la satisfacción universal de las necesidades vitales es el prerequisite indispensable para la pacificación, y que es incompatible además con los intereses particulares, ya que la posibilidad de planificar una nueva sociedad libre y racional va contra estos intereses. También percibe que la oposición a este tipo de planificación central, en nombre de una democracia liberal, es un pretexto ideológico para los *intereses represivos*, ya que la auténtica autodeterminación de los individuos depende del control social efectivo sobre la producción y distribución de las necesidades, lo que implica que las *masas* hayan sido disueltas en individuos liberados de toda propaganda, adoctrinamiento o manipulación, por lo que la “sociedad nueva” propuesta por Marcuse, ha de ser racional y libre en la medida en que esté organizada, sostenida y reproducida por un sujeto histórico esencialmente nuevo.

La validez de la *Teoría Crítica utilizada por Marcuse para hacer el análisis de la sociedad unidimensional* esta confirmada, a su vez, por la *praxis*, ya que permite establecer claramente la relación que existe entre ella y los siguientes hechos :

- La irracionalidad creciente de la totalidad
- La necesidad de la expansión agresiva
- La constante amenaza de guerra
- La explotación intensificada
- La deshumanización

Y su alternativa histórica: “la utilización planificada de los recursos para la satisfacción de las necesidades vitales con un mínimo de esfuerzo de la transformación del ocio en

tiempo libre, la planificación de la lucha por la existencia”(278) teoría crítica nos ofrece, así, libertad de pensamiento, al presentarse como conciencia de su *productividad represiva* y señalar la absoluta necesidad de romper con esa invariable totalidad.

Esta teoría demuestra también que dentro de la sociedad industrial la dominación funciona como “administración” y no permite que se manifiesten intentos orientados a conseguir ningún tipo de libertad o autonomía, ya que la vida tutelada es “la buena vida de la totalidad”

Sin embargo, se da una lucha entre la Teoría Crítica y la Sociología Empírica, y la debilidad de aquella: su incapacidad para demostrar la existencia de tendencias liberales dentro de la sociedad establecida y la cual se basa en que la dominación funciona como administración y que en las sociedades superdesarrolladas de consumo de masas, la vida administrada llega a ser “ la buena vida de la totalidad” . La negación es el resultado de la reificación total y las tendencias totalitarias de la sociedad unidimensional hacen ineficaces las formas y los medios de protesta tradicionales, porque preservan la ilusión de la soberanía popular y dan a entender que “el pueblo”, anteriormente fermento del cambio social, se “ha elevado”, para convertirse en el elemento primordial de la cohesión social, y más que la redistribución de la riqueza y la igualdad de clases, se encuentra la nueva estratificación característica de la actual sociedad industrial avanzada. Sin embargo, explícitamente Marcuse advierte que bajo esa “base popular conservadora se encuentra el sustrato de los proscritos, los “extraños”, los explotados, los perseguidos de otras razas y colores; para ellos la vida es la necesidad más inmediata, su oposición es revolucionaria, incluso si su conciencia no lo es y constituyen, en sí, una fuerza elemental que rompe las reglas del juego: su lucha por sus *derechos civiles*, mas, eso, no es óbice para que las capacidades económicas y técnicas de la sociedad sean aún suficientemente grandes para permitir ajustes y concesiones a los parias, a los “Condenados de la Tierra” de Fanon y de Sartre. Marcuse considera, a pesar de lo difícil, la posibilidad de que los extremos históricos se encuentren otra vez: “la conciencia más avanzada de la humanidad y la fuerza más explotada”. La teoría crítica de la sociedad no posee conceptos que enlacen el presente

con su futuro, ni se apoya en ninguna promesa, tampoco en certezas ni asegura el éxito; sigue siendo negativa. La teoría crítica quiere estar y ser de aquellos que sin esperanza han dado y dan su vida al “Gran Rechazo”. En síntesis, ella expresa que los hechos “no tienen que ser así”

”En los comienzos de la era fascista, Walter Benjamin escribió:

‘Sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza’. (278).

CAPITULO QUINTO.

MARCUSE Y LOS MOVIMIENTOS ESTUDIANTILES DE LOS AÑOS SESENTA.

5.1.- Marcuse y su influencia en ellos.

En nuestro primer capítulo mencionamos a un autor, que aunque contrario a Marcuse puntualizó no solo el sugestivo título de su obra *La tolerancia represiva*, escrita después de la revuelta estudiantil de Berkeley en 1964, precisamente al iniciar nuestro autor sus actividades docentes en ella, y publicado en EE.UU. en 1965 y en Berlín el año siguiente, y que fue “encuadernado en negro como libro de oraciones o misal, como para competir con el libro rojo de Mao”(280) burla que indudablemente hace este autor, pero que dada la importancia de este último, no solo en China, sino también en Europa y América en ese tiempo, nos hace evidente la connotación de estos símbolos religiosos e ideológicos inmanentes en esa época. Obra ésta en que los estudiantes creyeron descubrir la justificación de sus protestas violentas contra el orden establecido y por ello se le situó desde entonces como una de las claves para explicar la crisis contemporánea, que en la década de los años sesenta del siglo pasado tuvo como principales protagonistas a los jóvenes y especialmente a los estudiantes de varios países del mundo. En junio de 1967 algunos periodistas al informar sobre los disturbios universitarios en Berlín, “aseguraron que los estudiantes protestatarios llevaban en sus chaquetas un librito de Marcuse, *La tolerancia represiva*, así llegó al gran público por primera vez su nombre”(281), después el periódico alemán *Der Spiegel* difunde una entrevista con él, siguen periodistas y revistas de todas clases, programas de radio, se adquieren los derechos de sus últimas obras y se traducen rápidamente en todos los países de Europa Occidental, recordemos que sus títulos más conocidos inicialmente, como los analizados en nuestros capítulos anteriores, se publicaron primero en inglés, con traducción casi inmediata al español. Además de las lecturas y creo que del comentario que de su contenido, que seguramente permeó en las asambleas estudiantiles, en las conferencias y mesas redondas y que incluso influyó

seguramente en las canciones de protesta de esa época y en la literatura. su pensamiento expuesto inicialmente en sus obras como la multinombrada *Tolerancia represiva* e indudablemente sus planteamientos de *Eros y Civilización* y *El Hombre Unidimensional* a los que anteriormente nos hemos referido, la aceptación de sus ideas fundamentales por los líderes de los estudiantes alemanes Rudi Dutschke y del de los franceses, Cohn Bendit, contribuyeron a popularizarlo por toda Europa y los países bajo su influencia, incluyendo América, Asia y África. Aún cuando se le señaló como el mentor de la Protesta Juvenil, en una entrevista en la BBC expresó en octubre de 1968 que: “Tengo la desagradable sensación de que cierta sección del movimiento estudiantil está dedicada a actividades demoledoras, yo creo que es una minoría, personalmente no me identifico con ella, aunque no rechazo sus trabajos como pura actividad demoledora”.

Sus conferencias y debates en la Universidad Libre de Berlín, ocurridos los días 10, 11, 12 y 13 de julio de 1967 se reunieron y publicaron con el nombre de *El Fin de la Utopía* (Berlín 1967, Barcelona y México 1968) y su última conferencia en la Universidad de Berkeley en 1971, publicada en ese año y al siguiente en México (UNAM 1972) como *Una apreciación : el movimiento en una nueva era de represión*, a los que nos referiremos mas adelante. De las primeras daremos una breve semblanza con el testimonio que vivió el novelista mexicano José María Pérez Gay en su obra *Tu nombre en el silencio* (Ediciones Cal y Arena 2000).

“Cuando Herbert Marcuse llegó a Berlín Occidental, invitado por la Federación de Estudiantes Alemanes Socialistas para dar cuatro conferencias, tenía casi setenta añosla revuelta estudiantil estaba en la puerta. Marcuse creyó descubrir en los estudiantes alemanes que lo invitaban, el antídoto más eficaz contra el veneno lento de la enajenación capitalista, así como lo había descubierto en sus estudiantes en la Universidad de Berkeley; creyó descubrir nuevas esperanzas posibles, una existencia más amplia y digna, una mejor acogida para su obra; una posible rectificación total de las viejas equivocaciones políticas; la posibilidad de recomenzar una vida mas conforme con las ideas del socialismo y la libertad.....esa tarde ante estudiantes de todas las corrientes políticas ...leyó su ensayo *El fin de la utopía*.....vieron entrar a un individuo alto, delgado, de pelo blanco, ojos pequeños y nariz aguileña, vestido con un saco blanco de lino y una camisa azul sin corbata. El profesor tenía a sus sesenta y nueve años, una apariencia juvenil. Un hombre

desprovisto de la solemnidad académica, de la pedantería y del autoritarismo de los profesores titulares, armado de ironías contundentes y carcajadas purificadoras”.(282)

Como podemos apreciar en esta cita y el texto completo de esta novela, que nos retrata a las organizaciones estudiantiles alemanas de su época y a los personajes más importantes de ellas, la imagen del profesor Marcuse coincidía con sus ideas y seguramente contribuyó a la comprensión y difusión de sus ideas, que a partir de los EU. y de Alemania llegó indudablemente al mayo francés y a nuestro 68 mexicano.

Como precisamos anteriormente las obras de nuestro filósofo que nos parecen fundamentales y que debieron ser leídas y estudiadas por profesores y alumnos, así como entre jóvenes y adultos militantes o simpatizantes de las ideas de izquierda o francamente comunistas, entre los años 50 y 60 fueron *Eros y Civilización* y *El Hombre Unidimensional*, a las que nos hemos referido ampliamente en los capítulos dos y tres de la presente investigación. De la primera obra, en que Marcuse se propone identificar los diferentes tipos de *represión*, para explicar la dinámica histórica de los instintos sexuales y su fusión con impulsos destructivos, sus lectores encontraron un análisis de la obra de Freud donde acepta Marcuse su teoría de la libido como un concepto materialista de gratificación y lo relaciona con ideas de Marx sobre el trabajo humano alienado, que le permite explorar el origen del individuo reprimido y su civilización *reprimida* por lo que él llamara *represión excedente* y donde confrontará el trabajo alienado con el trabajo estetizado. Desde el principio de la obra, nuestro autor propone la posibilidad de una civilización *no represiva*, una forma de vida humana no represiva, es decir un nuevo individuo logrado por un cambio social cualitativo, que implícitamente niega la sociedad industrial avanzada, sea capitalista o socialista, refiriéndose a la posguerra del siglo XX, plantea así una SUBVERSION DE LA CULTURA tradicional tanto en lo material como en lo intelectual.

Sobre “El malestar en la cultura” freudiano, Marcuse se pregunta: ¿Los sufrimientos infringidos han valido la pena por los beneficios de la cultura?. Su respuesta y la de sus lectores fue que no, entre otras cuestiones porque se vivía en esa época un indudable progreso económico pero con una disminuida libertad del hombre, y en lo que parecía la cumbre del desarrollo de nuestra civilización se daba la más efectiva subyugación y destrucción, es decir una mayor *represión* del hombre. Su diferencia con Freud radica en

que para este los principios de placer y realidad son “eternamente antagónicos” por ello una civilización no represiva es una idea imposible, Para Marcuse en cambio, a partir de concebir dos términos para la *represión* : básica como necesaria para la perpetuación de la razón humana en la civilización y excedente por la dominación social, para él puede visualizarse razonablemente un nivel de civilización en el que las necesidades humanas sean satisfechas a tal grado que la REPRESION SOBRANTE (excedente) pueda ser eliminada, con una racionalidad que puede ser la negación de la establecida en la civilización occidental y que lo llevaron a decir que la fantasía y la imaginación no se consideren algo utópico e inalcanzable, sino como real posibilidad en el futuro. Esta represión excedente es posible hacerla innecesaria al cambiar la terrible lucha por la existencia, gracias al progreso económico y tecnológico y con una nueva organización racional de la sociedad industrial, lográndose entonces un *desarrollo instintivo no represivo*, le queda claro a nuestro autor que ante el nivel de vida alcanzado en esta civilización en la mayoría de la población, especialmente en los EU. ,la perpetuación de la represión no debe justificarse para sostener un nivel de vida alto para un solo sector de la sociedad humana. Su visión es la liberación instintiva contra la represión instintiva freudiana, es decir, asumiendo las ideas marxistas sobre el trabajo y la enajenación, pero también sobre las posibilidades de la economía para analizar la sociedad, el ve en el esfuerzo enajenado por la productividad-utilidad lo opuesto al principio del placer, ya que en este modelo la eficacia y la represión evidentemente generan mas productividad en el trabajo, como lo establecía el capitalismo (taylorismo) y el socialismo estalinista (stajovsonismo), es decir la Sociedad Industrial Contemporánea. Esta concepción de civilización occidental se aparta también de los modelos capitalista y socialista, porque los incluye como un supramodelo social, en los que hay mas diferencias ideológicas que económicas y tecnológicas, aspecto también diferente con el esquema estalinista y de los partidos comunistas de la época, que hacían una división irreconciliables de ambos y a los que Marcuse aborda como una misma civilización occidental, fundamentalmente a partir de su concepción de represión excedente.

Para Freud la posibilidad de la liberación instintiva, de la liberación total, haría explotar la actual civilización, porque para él es necesaria la subyugación de las facultades sensuales a

la razón mediante su utilización represiva para satisfacer las necesidades sociales (como se mencionó anteriormente en relación a un sector con un alto nivel de vida).

Para Marcuse surge la necesidad de hacer un esfuerzo filosófico para mediar entre la dimensión estética, entre la sensualidad y la razón, como si quisiera reconciliar las dos esferas de la existencia humana que fueron separadas por el represivo principio de realidad y dándole a la facultad estética (sensualidad), la función de mediadora y fortalecida contra la tiranía de la razón para lograr la liberación de la dominación represiva de aquella. Aquí nuestro autor se remite a Kant y acepta con él que la IMAGINACION es una facultad donde se encuentran la naturaleza y la libertad, y considera que la función estética llegará a ser el tema central de la filosofía de la cultura y se empleará para demostrar los principios de una civilización no represiva, en la que la razón es sensual y la sensualidad es racional, con lo que se busca un nuevo principio de realidad no represivo.

En esta obra se establece un diagnóstico de la enfermedad de la civilización: el conflicto entre los impulsos básicos del hombre y el establecimiento de la tiranía represiva de la razón sobre la sensualidad, por lo que la salvación de la cultura involucraría la abolición de los controles represivos de la civilización, que ella misma ha impuesto contra la sensualidad.

Como para Marcuse no todo debe ser trabajo enajenado, productividad, lucha contra la necesidad, es decir la vida humana no debe estar condicionada permanentemente por la producción represiva, propone una nueva facultad, la de jugar, surgida de la imaginación y cuyo dominio del impulso del juego traería la liberación de la represión. Para ello sería necesario deprecia los altos valores considerados hasta ahora, y que por cierto sólo pueden desarrollar aquellos que no están limitados por llenar sus necesidades humanas inmediatas, es decir que finalmente se concentran en una élite en esta sociedad opulenta, por ello propone una CATASTROFE DE LA CULTURA, para rediseñarla sin la represión y sin serlo sólo de un pequeño grupo de hombres, a costa de las grandes mayorías reprimidas, explotadas y enajenadas. Con todo ello se propone Marcuse reconciliar los principios de placer y de realidad, es decir, conjuntar juego con productividad, con un nuevo principio de realidad que armonicen la libertad instintiva y el orden, es decir, una SUBVERSION DE LA CULTURA, que como veremos adelante es otro de los puntos diferentes al marxismo vulgar, en que se privilegia a la llamada estructura económica, como determinante de los

cambios sociales y políticos basados además sólo en la lucha de clases y donde el proletariado tiene el único papel fundamental. La Escuela de Frankfurt y especialmente Marcuse concibe una influencia mayor de la llamada supraestructura, donde encontramos esta cultura y niegan el papel preponderante del proletariado, que además observan es diferente a su concepción marxista de principios de la Revolución Industrial e inicios del capitalismo. Ahora consideran que la escasez y la pobreza prevalecientes en el mundo pueden ser dominadas en suficiente medida para permitir la ascendencia de la libertad universal.

Este análisis de la *represión* a partir de Freud y Marx expuso en ese tiempo una manera diferente de interpretar esa nueva sociedad, que ameritaba ser analizada de manera diferente a las ideas del liberalismo capitalista y del socialismo estaliniano, del idealismo y del materialismo. Seguramente abrieron nuevas formas de analizar la civilización occidental en relación con los problemas no solo económicos que entonces percibían como importantes los jóvenes y especialmente los estudiantes universitarios, y así tuvieron nuevas armas para explicarse sus crisis y para concebir un mundo diferente.

El Hombre Unidimensional tuvo mayor difusión e impacto que la anterior, su tesis central se refiere a que la productividad y el enorme potencial de crecimiento del capitalismo habían inmovilizado a la sociedad y mantenían el progreso técnico como el principal factor de dominio, que se daba a través de la represión que hacía que se continuara con un trabajo enajenado, aún cuando social y técnicamente no fuera ya necesario, olvidándose o postergándose las necesidades del placer y la felicidad, por lo que las nuevas posibilidades tecnológicas se convertían también en nuevas posibilidades de *represión*.

En esta obra Marcuse analiza la sociedad moderna occidental a la que denomina “Sociedad Industrial Contemporánea o Avanzada” y no la diferencia de la sociedad capitalista, desarrollada o subdesarrollada, según las teorías de Rostov o Socialista, soviética o comunista. Para él en esa sociedad, ahora diríamos global, hay una parálisis de la crítica : una sociedad sin oposición, una sociedad irracional como totalidad ya que con su enorme productividad destruye el libre desarrollo de las necesidades y facultades del hombre.

Para él la represión se establece desde una posición de fuerza, intelectual y material, esta dominación es amable y se refuerza por ofrecer un nivel de vida alto, pero con una alta

productividad que implica una mayor destructividad, del hombre y también de la naturaleza.

En esta obra Marcuse establece dos hipótesis contradictorias :

1.- Esta sociedad es capaz de contener la posibilidad de cambio y 2.- Existen fuerzas y tendencias que pueden romper esta contención y hacer estallar la sociedad.

Marcuse habla aquí de un accidente, seguramente pensando en fuerzas diferentes a las establecidas por el marxismo tradicional para este cambio, es decir diferentes al proletariado de mediados del siglo XX y que no tuvieran como objetivo único el cambio en los medios de producción y que en los 60 serán precisamente los jóvenes, mayoritariamente los estudiantes y su cambio tenderá a la educación y más ampliamente a la cultura en sus diferentes ámbitos. Aspectos que toca en su prólogo de 1967 en esta obra.

Para él esta sociedad es cerrada y asimila las fuerzas diferentes que se desarrollan en su seno, pero dentro del mismo sistema, como la burguesía y el proletariado y en lugar de la lucha de clases surge la “administración”, capitalista o socialista, en que hay una dosificación, gratificación y control, movilización metódica de los instintos humanos, tendientes a la mayor producción. Al parecer hay mayor democracia con consolidación de la dominación, represión más suave, pero más firme, que en el absolutismo a través de una relación libidinal con la mercancía. En esta aparente libertad de empresa, libertad de trabajo, hay también la mayor libertad de morir de hambre, hay más fatiga en el trabajo, inseguridad y temor por su futuro inmediato para la mayoría de la población, condiciones que ahora vemos más presentes en nuestra sociedad globalizada, en la que la ganancia de las grandes empresas empobrecen a la mayoría de los hombres de cualquier país, y que para Marcuse eran necesidades falsas, impuestas por intereses particulares de los dueños del capital. Estas falsas necesidades forman parte de esa represión de la sociedad que él llamó “opulenta” y que lleva a una libertad engañosa y que para él nos lleva a una paradoja: “Bajo el gobierno de una totalidad represiva, la libertad se puede convertir en un poderoso instrumento de dominación”, ya que se establece una compleja mimesis entre el individuo y esta sociedad represiva y totalitaria, que lo conducen a una limitación del poder crítico de la razón, es decir, a la sumisión al poder represivo de la totalidad, sea la sociedad occidental, el Estado, la Universidad o la familia. Por ello quizá los movimientos de subversión a esta represión pueden darse, según sus circunstancias y posibilidades en uno o varios de éstos

ámbitos, quizá en los 60, se centraron en la universidad, de estados y sociedades totalitarias y represivas, como en la familia que transmitía estas pautas represivas. Este modelo unidimensional generó el rechazo a las ideas y aspiraciones que trascendieran este universo establecido y aplicado en los dos grandes modelos de la sociedad industrial: capitalismo y socialismo, esta llamada por Marcuse “astucia de la razón” que mantiene los intereses de los poderes establecidos, se esfuerza por suprimir las alternativas por liberar el pensamiento enajenado y procura convertir el desarrollo científico y tecnológico en instrumento de dominación del hombre y de la naturaleza, negándole a este la satisfacción de sus necesidades básicas y se disfraza de opulencia y de libertad, de servidumbre agradable, y además abarcando la existencia pública y privada, absorbe exitosamente las alternativas para evitar el cambio social. Para ello, la dominación se transforma en administración y a las comodidades le llama libertades, con lo que crea esclavos sublimados, es decir hombres reducidos a cosas que hay que explotar, manipular, satisfacer en sus preestablecidas falsas necesidades.

De allí surge una de las interrogantes fundamentales de Marcuse: ¿Hay posibilidad de que esta cadena de productividad y represión creciente pueda ser rota ?.

A más alto nivel de vida hay más productividad y mayor consumo, incluyendo la “alta cultura” que también se transforma en cultura de masas y en bien de consumo, y la literatura y las bellas artes se convierten también en engranajes de la maquinaria cultural de esta sociedad de consumo. Esta sociedad basada en la tecnología logra el conformismo de la mayoría de la población, aunque no pueda gozar de todos sus beneficios, como la escuela de Frankfurt afirma en su trabajo sobre la Industria Cultural, y aprovecha la posibilidad de absorber toda oposición y convertirla en su aliado y si es posible en bien de consumo masivo, como aconteció en los siguientes años con las manifestaciones “anticulturales” como el *Rock*, los *Hippies*, el pelo largo en hombres, etc., aunque para nuestro autor siempre habrá choques entre las tendencias establecidas y los elementos subversivos que se darán en cualquier sociedad. Esta sociedad totalitaria, represiva, unitaria, rechaza las alternativas y considera que los beneficios tangibles logrados por esta sociedad industrial son dignos de defenderse, aunque seguramente considera que la destrucción del hombre y de la naturaleza son el precio de su progreso, la muerte el precio de la vida y la renuncia y el esfuerzo “prerrequisitos para la gratificación y el placer”. Por

ello nuestro autor propugna por una reconciliación entre *Logos* y *Eros*, lograr el fin de la dominación (producción represiva) en la gratificación (sensualidad).

Para Marcuse la filosofía positivista es un universo autosuficiente, UNIDIMENSIONAL, que prescribe lo negativo, ajeno y antagónico y se quiere curar de las ilusiones, oscuridades, enigmas, preguntas sin responder y de fantasías y espectros. Para nuestro autor las alternativas son el *EROS TECNOLÓGICO* agregando el juego al trabajo, contra los dos sistemas de planificación económica: capitalismo en fase de imperialismo y socialismo de planes quinquenales (en los años 60). Es decir, finalmente la sociedad opulenta que idiotiza, perpetúa el esfuerzo, aunque el tiempo socialmente necesario ha disminuido por la tecnología, por ello es necesaria la imaginación poética contra la razón científica y empírica, es decir, el aporte romántico en o fuera del trabajo para hacer la vida más tolerable a los humanos y disminuir la separación entre la imaginación y la razón. Para Marcuse una última pregunta es: ¿Cómo pueden los individuos dominados liberarse al mismo tiempo de sí mismos y de sus amos ?

Posiblemente es lo que en parte quisieron contestar, en su ámbito reducido, los estudiantes en los años 60, al “Gran Rechazo”, siguiendo a Marcuse y buscando el eterno retorno, a pesar de que no lleva a una solución total como veremos en nuestro último texto.

En su penúltima obra publicada *El Fin de la Utopía*, Marcuse critica el apego de Marx por el concepto continuo del progreso, posiblemente porque en esta teleología de Engels-Marx, muchos jóvenes de la época (y posteriores) esperaron inútilmente en las universidades y en los cafés, ver pasar el cadáver del capitalismo que anunciaría el pase automático al socialismo. Para nuestro autor hay una crítica a este esquema y parece desear algo diferente, ya que insisten en la concepción de nuestra sociedad como industrial contemporánea, en la que no se da esta diferenciación, porque más bien él la etiqueta él como REPRESIVA y lo que espera con el cambio social es que deje de serlo, aprovechando los grandes avances tecnológicos en beneficio de toda la población, que con esta “nueva antropología”, se refiere a todos los hombres de la tierra. En esta obra puntualiza con su título la necesidad de discutir una nueva definición de socialismo y de considerar “por lo menos, la idea de un camino al socialismo que vaya de la ciencia a la utopía y no, como creyó Engels, de la utopía a la ciencia”(283). Además de insistir en sus aspectos fundamentales vertidos en sus obras analizadas, especialmente sobre la represión y la

subversión, Marcuse toca nuevamente el carácter diferente de la clase obrera planteado por el marxismo tradicional y su opinión de que la clase trabajadora (de ese tiempo) no representa a la clase que niega las necesidades existentes (284), es decir que niega su potencial revolucionario y por ello divide a los protagonistas de los cambios en los “infraprivilegiados, como los que no acceden a las satisfacciones básicas ni en los países avanzados ni en los pobres y que por ello no pueden comprometerse por el cambio y los privilegiados, como la nueva clase trabajadora que es capaz de oponerse a esta sociedad democrática, pero contra su producción represiva y destructora, como lo hace por los derechos civiles y contra la guerra en Vietnam y de los estudiantes e intelectuales, que inician por exigir la reforma del plan de enseñanza,” (285), a los que sin embargo ubica como una oposición estudiantil aislada sin movilizar a las capas sociales susceptibles. En uno de estos encuentros los estudiantes berlineses le pidieron la receta para la revolución, Marcuse manifestó no tenerla y además expresó que tendremos que esperar por un siglo para el cambio de nuestra sociedad, cuestión que desilusiono a la mayoría, pero que lo ubicó como filósofo al plantear las preguntas que todavía analizamos.

En la última obra publicada de Marcuse *Una apreciación: el movimiento en una nueva era de represión*, precisa como única oposición en los EU. al movimiento estudiantil y a los negros y chicanos en 1971 y regresa al planteamiento de que una tesis central de la teoría marxista es que “la sociedad totalmente marxista sólo es posible a escala mundial y que comenzará en el país industrial mas desarrollado”(286), como en este capitalismo monopolista los trabajadores no son revolucionarios, hay “dificultades terribles para encontrar al sujeto revolucionario, porque lo buscamos como si fuera algo existente (u obligado a existir, según nuestros supuestos), ya construido en alguna parte, debemos percatarnos de que el sujeto revolucionario emerge de la lucha misma”(287)... esta revolución pondría a la autodeterminación del hombre en todas las esferas y dimensiones de la vida y no solamente en el trabajo.(288), para él, el significado de la revuelta juvenil es diferente a la revolución proletaria que condujo a los primeros países socialistas en el siglo XX, es la protesta de una generación contra la “sociedad de consumo, como una manifestación intelectual de la voluntad de ir más allá de la era industrial(289), este movimiento en esta época) es elitista, aunque expresa objetivamente el potencial radical de la sociedad”(290) y articula, aún de manera inconsciente, las nuevas contradicciones de esta

fase histórica del capitalismo y su clase gobernante. Para Marcuse es “más inteligente de lo que suponemos, sabe perfectamente donde se encuentra el enemigo en su propio país, por ello el gran peso de la represión es dirigido (1971), contra los militantes negros y chicanos y contra las escuelas, colegios y universidades,no contra organizaciones de trabajadores.. no contra el trabajo organizado”(291) esto, vaticinó entonces, generará la contrarrevolución preventiva :

Juicios como tribunales políticos.

Reducción de educación y promoción social.

Legislación antidemocrática(detención preventiva y leyes antiactivismo).

Sanciones económicas para quien sea políticamente sospechoso.

Autocensura y la intimidación de los medios masivos de comunicación.

Por ello propone, entonces la discusión de cinco puntos:

1.- Divisiones internas del movimiento. (Que deben hacerse) irrelevantes (e) intensificar acción unificada y extender la base del movimiento, además de su lucha por la calle.

2.- Alianzas y extensión de base. Temporadas apropiadas, alianza posible con la clase trabajadora. Los estudiantes de hoy no constituyen una vanguardia leninista, porque no tienen detrás un movimiento de masas.

3.- Organización contra la espontaneidad. Frentes unidos (Francia e Italia) de carácter local y regional. Para él, el periodo heroico de hermosa espontaneidad de antiautoritarismo personal del *Rock and Shock Hippie* ha terminado, porque esta creciendo y haciéndose mas serio.... Una buena carga de anarquismo debiera incorporarse al marxismo.

A Marcuse le queda claro que no puede haber liberación social sin liberación personal. Una de las estrategias que sugiere para oponerse a la contrarrevolución es la sustentada por el líder de la Federación de Estudiantes Socialistas Alemanes, Rudi Deutschke y expuesta en 1967, cuando habló de la LARGA MARCHA A TRAVES DE LAS INSTITUCIONES, que lo diferenciaba de las posiciones mas extremas, como la guerrilla, el terrorismo o la desilusión que condujo a las drogas o a la apatía política, y que no consideraba la oposición parlamentaria por estar ambos bien conscientes de la falta de grandes recursos económicos o de posibilidades de uso de los medios masivos de comunicación, que los hacía improbables para lograr objetivos de cambio social. Marcuse habla aquí de la necesidad de

manifestaciones extensas “bien organizadas con objetivos bien clarificados, de organización de cenáculos radicales, de contramítines y contraasociaciones (refiriéndose a los organizados por la derecha, especialmente en las universidades), participación en la radio y la T.V., y cualquier cosa y todas las cosas que permitan fracturar el monopolio de la información de la clase gobernante... esta larga marcha significa antes que nada, ir a las instituciones, aprender cómo hacer un trabajo, educarse a sí mismo y a los otros en un trabajo y prepararse para cuando éste tenga que se hecho para una sociedad nueva y libre” (291). En esta obra también insiste Marcuse en evitar el antiintelectualismo en la nueva izquierda, la que por una mala lectura de Marx puede pensar que ya no es necesario entender e interpretar el mundo, porque “nunca como ahora la teoría, el esfuerzo del pensamiento, de conocer lo que ocurre, lo que puede hacerse al respecto, había sido más necesario. Ahora más que nunca cualquier práctica revolucionaria es imposible sin la teoría que guíe tal práctica (292) y se opone al slogan tan repetido en varios países en esa época “destruid la universidad puesto que es el pilar de la clase dominante”, afirma que sí lo es lo que hace falta es más y no menos educación y además en las escuelas y universidades es donde “ permanecen más o menos ocultas, todos los hechos, todos los campos todas las posibilidades que necesitamos” e insiste en que en estas instituciones educativas debe lucharse por abrir cursos y seminarios sobre aquellos hechos vitales que no son habitualmente tratados y discutidos “para convertirse en aquellos que preparan el suelo, las mentes y los cuerpos para una nueva sociedad y ¿ a falta de ustedes quien lo haría? Y tienen que hacerlo todo esto mientras estén todavía vivos, permanecen jóvenes, capaces de pensar y hablar, de amar de resistir y de combatir”(293).

Mensaje este que seguramente permeó en las jornadas de la revuelta juvenil en esos años y que habríamos de reconsiderar para nuestro presente y futuro.

5.2.- José Revueltas y Herbert Marcuse.

En el 68 salieron a la superficie toda una serie de exigencias postergadas, de sueños, de deseos, de frustraciones de un país que tenía sus canales de comunicación política y social totalmente obturados y que si no se manifestaba en la calle, no tenía donde manifestarse la

retórica se divorció de la realidad, el poder se divorció de la sociedad como lo afirma Carlos Fuentes: (294).

Es indudable que el movimiento estudiantil de México en 1968 tiene sus propios antecedentes, y se afirmó por algunos de sus protagonistas que “No es una invención, ni una respuesta organizada frente a la REPRESION DEL GOBIERNO”(295)., especialmente a la suscitada en el mes de julio de 1968 iniciada por la brutal represión a estudiantes y profesores de dos preparatorias y a la ocupación militar de la Escuela Nacional Preparatoria y que junto a la represión a los actos de conmemoración de la Revolución Cubana fueron los móviles inmediatos, pero “sus raíces estaban en la situación de los jóvenes mexicanos, educados no en el espíritu de la antigua Revolución sino en el de un amplio camino de transacciones. Como toda protesta juvenil careció de programa, pero tuvo, en cambio, energía, entusiasmo renovado e imaginación al enfrentarse a los poderes públicos y económicos. El movimiento estudiantil fue un rechazo de la sociedad burguesa, de sus valores efímeros, sin que hubiera, por otra parte, ningún modelo para una nueva sociedad.. en otros países la inconformidad se manifiesta con protestas colectivas, como las de 1968 ; son actos previos de rupturas más radicales”.(295)

Si no era explícito lo que los jóvenes deseaban para su país, si lo era lo que les repugnaba : la dependencia de los Estados Unidos el fortalecimiento de la burguesía mexicana, el sometimiento de los trabajadores, el empobrecimiento de los campesinos, la estrechez de los salarios mínimos, la falta de esperanzas activas de su generación, la burocracia, las formas varias de injusticia y la prevaricación, la simulación y los intereses creados por una minoría a costa de los de la nación... y coincidente en la universidad con un sistema educativo obsoleto,.. la falta de libertades .. la rigidez social, la corrupción estudiantil y la falta de debates políticos entre otros” (295).

En 1965, después del movimiento aparentemente estudiantil contra el Rector Ignacio Chávez y con la llegada del nuevo Rector Javier Barros S., el Consejo Estudiantil Universitario afirmaba que la Universidad “es una Estructura de poder, en el cual los intereses políticos de las autoridades administrativas llegan a pesar más que los intereses académicos y ... que era mínima la participación estudiantil en su gobierno y solicitaban en 1966 una Reforma universitaria en aspectos académicos, políticos, legales y sociales,

pedían ya entonces el “diálogo entre estudiantes, maestros y autoridades administrativas, así como el respeto a la independencia y libertad de los estudiantes para agruparse (296).

Para el recién llegado rector en 1966 los problemas más importantes de la UNAM eran: la sobrepoblación.. planes y programas de estudio anticuados, métodos de enseñanza anacrónicos.... para él los estudiantes universitarios... “preocupados por los problemas políticos y sociales del país, no han encontrado otra vía de expresión que el ejercicio de la política en el nivel universitario”(297). Para él también esta “joven generación ... se rebela ante las autoridades universitarias, trata de cambiar la estructura de sus escuelas y facultades y aún de la Institución misma, como una desviación compensatoria, porque no puede ejercer la política en el ámbito nacional. En esta universidad autónoma se generan espacios para la discrepancia, el antidogmatismo y la libre discusión”(298)

Para Javier Barros S. las características del movimiento estudiantil de 1968 fueron: se engendró esta protesta estudiantil por las agresiones realizadas por la fuerza pública inicialmente contra dos planteles escolares y el 26 de julio contra dos manifestaciones que se expresó por una actuación más violenta de la policía contra estudiantes, después la intervención de la misma en la Escuela Nacional Preparatoria y otras preparatorias del centro de la ciudad de México, además con la aprehensión de estudiantes y maestros que motivaron la instalación de barricadas y quema de camiones del servicio público. Así este movimiento estudiantil iniciado como una protesta contra los excesos de la fuerza pública se fue canalizando hacia la petición de medidas que tendían a democratizar la vida política del país y de la universidad” (299).

DIFERENCIAS CON EL MAYO FRANCES según Barros Sierra.

El movimiento de varias universidades francesas se originó por causas “de orden estrictamente académico: exceso de alumnos, evaluaciones con sistemas antiguos ,etc... que después derivó en protesta política (300). Las causas de esa Revolución de Mayo fueron aparentemente superficiales que no tocaban las bases del sistema y que parecían solamente referirse a las arcaicas relaciones entre profesores y alumnos y sobre los planes de enseñanza y de la estructura administrativa insensibles a las grandes transformaciones sociales de esa época pero que se “ radicalizaron por la brutal represión policiaca ”(301), en México se originó por una errónea actuación del gobierno en cuanto a reprimir un supuesto

movimiento que iba, o pensaba que iba, a desatarse de un momento a otro y que tendría como iniciación prefijada por los supuestos autores de la conjura, la manifestación DEL 26 DE JULIO”(302).

Posiblemente la información que el Gobierno Mexicano tenía se refería a varios documentos de apoyo al movimiento francés de mayo de ese año, entre los cuales debió estar el de *PROHIBIDO PROHIBIR LA REVOLUCION*, Carta Abierta a los revolucionarios franceses escrita por José Revueltas a fines de ese mes o principios de junio de 1968, en ella al comentar los sucesos de ese país Revueltas habla de una “Nueva Revolución, no sujeta a fórmulas vacías ni a enajenaciones partidarias” y en la cual puntualiza algo que será fundamental para nuestro análisis del 68 mexicano, su sello internacional; y habla de una praxis histórica de un “gran salto teórico, una radical subversión de la teoría mediatizada, deformada, fetichizada por los epígonos stalinistas” (303). y además plantea como una tarea fundamental “impedir el desencadenamiento de la guerra nuclear”. Coinciden con los alemanes desde 1967 y los franceses, japoneses, italianos, etc., contra la “tecnificación enajenante de la enseñanza superior” y por la educación humana libre, racional y democrática y en concebir a esa universidad, por cierto ya universal ,internacional como hemos señalado arriba, que se convierte en esos años en un elemento crítico, según Revueltas, por “la libertad humana y civil, democracia integral ...y por un cambio social y económico en la base y en las superestructuras” crear diversas “formas de organización democrática” y en julio del 68 Invita a poner en “movimiento la crítica universitaria y a sacudir a México desde sus raíces ” (304).

En esta inquietud social-estudiantil con proyecciones internacionales, ahora diríamos globalizadoras, “los estudiantes de los años 60 parecen hablar el mismo lenguaje, porque sus problemas suelen ser idénticos”(305), y para este autor tienen las siguientes características comunes :

Orientación progresista y democrática.

Condena de la política de atropello por los Estados Unidos a la independencia y vida propia de los pueblos débiles, expresada en el sentimiento antiautoritario y antiimperialista. Vanguardia en la denuncia y negación de la sociedad contemporánea.

El rápido aumento del número de estudiantes como reflejo de la revolución técnica, y su conciencia de que el actual régimen capitalista no permitirá el florecimiento de las posibilidades técnicas y humanas de la SOCIEDAD INDUSTRIAL MODERNA.

Su Certeza de que el capitalismo frena el desarrollo de las cualidades creadoras del ser humano.

Las manifestaciones mundiales de los universitarios por la paz mundial, contra la guerra en Vietnam, su oposición activa a las discriminaciones raciales los han radicalizado, situándolos más a la izquierda que lo esta la conciencia social de la clase obrera(306).

En un coloquio celebrado en Praga en junio de 1968 sobre el movimiento juvenil en los países capitalistas, en que intervinieron especialistas, el representante de Italia afirmó: “El movimiento estudiantil, aunque se desenvuelve en un terreno que comprende reivindicaciones relacionadas con el ordenamiento de los estudios, con la organización de la cultura y con otros problemas similares, parte de estos aspectos para luego pasar a una lucha más amplia en la que son puestas en LITIGIO TODAS LAS FECETAS DE LA SOCIEDAD” (307).

Rudi Dutschke, dirigente de la Federación de Estudiantes Socialistas Alemanes (RFA), afirma: El capitalismo anacrónico, desde hace decenios debe mantenerse cada día artificialmente mediante un gigantesco sistema de maniobras tendientes a impedir la toma de conciencia de posibilidades históricas de EMANCIPACION de los seres (308).y que había tenido contacto personal con Marcuse en 67 en las conferencias de este a raíz del movimiento estudiantil alemán iniciada por la represión ante las protestas universitarias por la visita de Sha de Irán y la brutal represión, varias de sus opiniones se encuentran también en el *Fin de la Utopía* de Marcuse.

Para los estudiantes franceses “la causa de la rebelión de los estudiantes reside en el hecho de que se les pide tengan cierto espíritu crítico, cuando los estudios son de tal género que no se les permite ejercitar ese espíritu” y porque además “se dan cuenta de que mas tarde no tendrán la posibilidad de desempeñar en la sociedad en papel correspondiente a su formación ”(309).

En la Universidad de Columbia en los EEUU, a fines de abril y principio de mayo de 1968 se produce una huelga universitaria basada en cuestiones antiimperialistas y antirracistas .

De manera paralela la crítica francesa del mundo capitalista , y como hemos mencionado, en varios países, también en la juventud de los países de la órbita soviética se dio la crítica al orden impuesto por el Kremlin y aunque las protestas se dieron en Budapest y Poznan, el punto culminante según Carlos Fuentes ocurrió en Praga, porque el “socialismo con rostro humano” propuesto por Dubcek era un intento de conciliación entre las razones estratégicas del imperio soviético y las razones humanas de los ciudadanos capturados dentro del Pacto de Varsovia, la burocracia comunista, según el escritor húngaro Jorge Konrad, no había logrado aplastar a la sociedad civil. De múltiples maneras, la volvió resistente.(310). Hay una nueva vigencia del pensamiento de Bakunin y Rosa de Luxemburgo que asusta a los dogmáticos del socialismo y aparece un nuevo marxismo en Europa que se opone tanto al neocapitalismo de los *managers* como al neosocialismo de los burócratas del pensamiento”(311). Especialmente en Francia se une la política, la literatura y la poesía, ya que la Revolución de Mayo no es una “insurrección contra un gobierno determinado, sino contra el futuro determinado y por la práctica de la SOCIEDAD INDUSTRIAL CONTEMPORANEA,(312) termino muy usado por la escuela de Frankfurt y especialmente por Marcuse y Horkheimer, que además nos remite no a una revolución armada, sino a una revolución con profundas raíces morales, protagonizada además por las juventudes de países desarrollados en que estos jóvenes dicen que la ABUNDANCIA NO BASTA, es una abundancia mentirosa y de acuerdo a Cortázar es muerte climatizada, para Bataille: pérdida suntuaria de la energía excedente, la parte maldita o para otros la consagración de la basura, o mismos bienes y permanente nueva moda, para el eterno consumo, es decir el darle sentido a todo, incluso a lo que carece de sentido.(313), que proviene sin duda de los conceptos marcuseanos de la represión excedente ,que hemos analizado arriba y que Fuentes retoma cuando afirma el “mundo industrial moderno no sólo se levanta sobre la ‘desgraciada euforia’ de sus propios ciudadanos, sino sobre la muerte y la explotación de los hombres marginales del mundo infraindustrial”, por ello no es gratuito, afirma Fuentes (314), que la guerra de Vietnam haya sido el gran catalizador de la revolución de la juventud occidental. En esta pesadilla del crimen, la inmoralidad, la estupidez y la soberbia, que todos han visto cotidianamente en las pantallas de televisión, todos vieron la imagen extrema de la sociedad en la que vivían (314).

Podemos finalizar puntualizando que las ideas de la Escuela de Frankfurt y particularmente de Herbert Marcuse fueron conocidas en nuestro país por varias vías:

1.- Por la lectura directa de sus obras en inglés y, que de inmediato fueron traducidas al español, por aquellos intelectuales o estudiantes de izquierda que se atrevían a conocer el pensamiento que los estalinianos del partido y del Frente Amplio etiquetaron peyorativamente de “revisionistas”, y que partiendo del Marx desconocido en occidente, concebían una manera diferente de estudiar la sociedad de su tiempo y que proponían otras soluciones para su cambio, rompiendo con algunos de los paradigmas del marxismo vulgar, para dar paso a la participación en el cambio social y en la respuesta contra la represión del Estado, no de una sola clase social, el proletariado, sino anticipando la participación de la “sociedad civil”.

2.- A partir de estas lecturas, comentadas en “círculos de estudio”, organizados a partir de las organizaciones o partidos de izquierda, sobre todo entre los estudiantes y en los círculos de dirigentes obreros, o en comentarios interpersonales o en la cátedra, se difundieron entre los jóvenes y profesores, que encontraban en algunas de estas ideas y reflexiones la posibilidad de transformar su realidad y abordar los problemas sociales, políticos y académicos a los que se enfrentaban en esos años, así como a la represión no sólo excedente omnipresente en esa Sociedad Industrial Contemporánea, sino por lo excesivo de ella, especialmente contra las organizaciones obreras y contra los universitarios de varias partes del mundo, baste recordar los movimientos organizados para obtener ventajas laborales en los años cincuenta y sesenta en nuestro país y la permanente agresión a los centros de educación superior en los años previos al 68, como los acontecidos en Puebla, el Instituto Politécnico Nacional, Sinaloa y particularmente en la Universidad Michoacana en 1963 y 1966, en que el ejército tomó todas sus instalaciones. En todas ellas, desde la excesiva represión a los estudiantes en Berlín en 1967, en el mayo francés, en Japón y en varios países de América Latina, además de Varsovia y Praga, la constante fue la exagerada represión contra los jóvenes, en relación a las demandas moderadas con que se iniciaron las protestas en cada lugar.

3.- Por esa difusión informal, inmanente que se va dando en los círculos universitarios y en los intelectuales y líderes de izquierda, que hace circular ciertas ideas y posibilidades, para enfrentar sus problemas.

4.- La involuntaria insistencia de los políticos en el poder al atacar a los que consideraban influencias perniciosas para la juventud, como el Presidente de nuestro país que en su informe de gobierno, el 1 de septiembre de 1968 se refirió a aquellos “filósofos de la destrucción”, en clara alusión a Marcuse, que seguramente lo promocionó entre los jóvenes rebeldes y reprimidos por su régimen.

5.- Las noticias, slogans y documentos que indudablemente llegaron a los jóvenes mexicanos de varias partes del mundo, pero fundamentalmente de Francia, los EU., y Alemania.

Por estas diversas vías llegaron las ideas de la Teoría Crítica de Frankfurt y de Marcuse a la juventud que en México compartía en ese tiempo problemas semejantes a los de otros países y que se agudizaban por la represión permanente del sistema político, para entonces ya a las ordenes de nuestro vecino del norte y que desde la familia, creaba un ambiente represivo sobre todo percibido y combatido por los jóvenes que en ese tiempo empezaron a participar en mayor número en la educación media y superior y que por varias razones los hacía partícipes, a diferencia de sus padres y de la clase obrera mediatizada o golpeada en los recientes movimientos de esos años sesenta (ferrocarrileros, magisterial, de los médicos, etc.), razón de que fueran ellos más receptivos a las ideas de esta nueva izquierda.

Posiblemente coincidieron tanto la difusión en general de las propuestas e ideas nuevas de esta Teoría Crítica y particularmente de las obras de Marcuse, con la excesiva represión de las fuerzas del orden en varios países y particularmente en varias universidades, como en el 68 mexicano en que por una parte el Estado estaba esperando una revuelta social, especialmente entre los jóvenes y por el otro una juventud con mejores posibilidades de acceso a la educación que encontró nuevas teorías para enfrentarse a la represión.

5.4.- Las ideas de José Revueltas en el movimiento estudiantil de 1968.

Revueltas participa desde muy joven con los grupos de izquierda de nuestro país, milita por años en el Partido Comunista Mexicano y es expulsado de él varias veces. En sus obras se referirá críticamente a este partido y participará en la formación de la Liga Leninista Espartaco, el propósito de este breve análisis de algunas de sus ideas coincidentes y no con

Marcuse, nos limitan para abordar su amplia obra política y literaria, por ello brevemente nos referiremos a ellas.

Desde 1960 participa en la fundación de dicha Liga, con lo que se enfrenta decidida y definitivamente al stalinismo y desde 1963 plantea el problema de la reunificación de un movimiento abierto de los diversos grupúsculos de izquierda en México e insiste en la necesidad de democracia en ellos. Critica ciertas desviaciones izquierdistas, como por ejemplo la guerrilla, para él errónea en ese momento histórico y de la pretensión de ciertos “grupúsculos que consideran dogmáticamente *el* partido del proletariado, para él el problema de la formación del partido de la clase obrera es un proceso fundamentalmente *cognoscitivo*, intentó conciliar dialécticamente el punto de vista del marxismo-leninismo y su centralismo democrático con sus tesis autogestionarias y una crítica radical de la sociedad contemporánea a partir de la fetichización de la mercancía y de la reificación”(315), términos influenciados por la Teoría Crítica y por Marcuse,

También coincide con él en explicarse este amplio movimiento juvenil en México en 1968, no nacido por generación espontánea o por imitación extralógica de las protestas de esos años en los países señalados anteriormente, para Revueltas, “Las grandes demostraciones de masas en ese 68, que siguieron a las primeras escaramuzas con los granaderos, indicaban Desde luego, un mar de fondo social, una problemática más amplia y que rompía los marcos de la pura inquietud estudiantil, de la que ésta no parecía sino como un eco, sorprendente y confuso”(316), y continúa, para él “Las consignas radicales, los métodos nuevos, el estilo diferente, que hasta entonces no habían aparecido en la condición de algo que las propias masas asumieran como propio, hacían del Movimiento un fenómeno original, imprevisto, muy a propósito para causar el desconcierto de todas aquellas gentes que esperaban los brotes revolucionarios por otros cauces y con otras expresiones que se ajustaran a los moldes clásicos”. En esta sorpresa de este viejo marxista mexicano esta contenida seguramente la de otros como él en nuestro país y en el mundo y también la de los gobiernos y fuerzas represivas, que seguramente esperaban la aplicación de las tesis del Che Guevara o de los Vietnamitas y se encontraron con que éstas manifestaciones sobrepasaron a los pequeños grupos de izquierda y no fueron encabezados por los obreros ni exclusivamente por los activistas marxistas de diferentes grupos; el Consejo Nacional de Huelga que lo encabezó fue un organismo de múltiples cabezas y formado por los Comités

de Huelga de cada Escuela e incluyó a las dependencias de la UNAM, del I.P.N. Chapingo, normales y universidades de provincia, además de instituciones particulares de educación media y superior. Su núcleo de difusión y concientización política al pueblo fue también otra organización que se salió de los cánones de los partidos de izquierda, las *brigadas políticas* y que se calcula que diariamente en número cercano a los 500, formados por 2 a 6 jóvenes, recorrían la Ciudad de México y las más importantes poblaciones del país, para difundir el Pliego Petitorio del C.N.H., situaciones que coinciden con las propuestas de Marcuse y que rebasan los esquemas, a veces rígidos de los Partidos Comunistas y que permitieron la participación de estudiantes y jóvenes de todos los estratos y clases sociales de nuestro país en ese movimiento. Para Revueltas toda esta nueva realidad ameritaban una reflexión psicológica y afirma: “ en el análisis político debe contar también la psicología, que hasta ahora habían desdeñado los marxistas vulgares y no-vulgares, de apenas las dos últimas dos décadas. Pero por la otra nos enseña igualmente que el puro análisis psicologista , y que se funde únicamente en el espectro emocional de nuestro tiempo, no es sólo insuficiente sino perturbador en grado sumo, al extremo que nos debía por completo de la realidad, reduciendo los problemas a frases más o menos hechas, pero vacías (pienso en ciertos aspectos de Marcuse)” (316). Aquí podemos apreciar la aceptación del enfoque multidisciplinario para el estudio de la realidad propuesta desde los inicios de la Escuela de Frankfurt y de su Teoría Crítica, que innovaron el análisis político y social con la inclusión del psicoanálisis, así como la aceptación de la influencia de la superestructura social, especialmente la cultura, en la posibilidad del cambio social y la participación de otros actores en el mismo y no solamente el proletariado como clase dirigente y revolucionaria. Me parece que en su análisis y crítica al abordaje por la psicología de lo social, acepta las propuestas de Marcuse, no tan explícitamente y lo que no acepta parece más bien referirse al enfoque individualista que después aborda Fromm y los revisionistas freudianos como analizamos arriba.

Por ello la intuición política de Revueltas que ya adivinaba la importancia y posible relación entre el mayo francés y los que subterráneamente pasaba en nuestro país ,y él organizó actos de solidaridad con aquel movimiento, además de la “carta Abierta a los revolucionarios franceses”, para Revueltas por tanto los acontecimientos de fines de julio

de 1968 no eran solo una algarada mas de los estudiantes sino “el origen de un vasto y poderoso movimiento que podía conmover hondamente a la sociedad” (317),sin embargo para él este movimiento estudiantil-popular del 68, no sustituía las luchas emancipadoras de la clase obrera, en sus escritos de esa época reitera su posición radical:” la liberación económica, política y social en la que culminará el proceso revolucionario mexicano ,tendrá a su vanguardia al proletariado del país”(318) pero si habla de el “contenido avanzado, revolucionario y socialista del Movimiento del 68” y que este actúa bajo los efectos de las derrotas anteriores: Ferrocarrileros, maestros, médicos, electricistas, politécnicos, normalistas, represión en las universidades de Sonora, Sinaloa, Puebla, Michoacán, etc.,en que el gobierno sometió a la clase obrera y a los estudiantes y que por ello les toca a estos estudiantes del 68 encabezar los “anhelos de democracia nacional que ningún otro grupo o clase social podía encabezar en esa coyuntura específica, de ahí que la conciencia colectiva nacional se exprese, a través de este movimiento, con el lenguaje del proletariado, con el lenguaje de la clase obrera.... Pero estos estudiantes no son la clase obrera, no pueden, dice Revueltas, por lo tanto, sustituirla en el proceso final de liberación revolucionaria”, aspecto en que evidentemente no coincide con Marcuse, pero en el que encontramos un análisis objetivo de nuestra realidad y posiblemente de la gran diferencia entre las repercusiones de los estudiantes europeos y estadounidenses, con la realidad de nuestro país en esa época.

Para Revueltas en ese momento es posible la revolución socialista, encabezada por la clase obrera, madura, consciente y responsable, para él la Revolución del Mayo Francés tenía el sentido de actualizar,”el marxismo clásico y a la vez someterlo, por primera vez, a la prueba de fuego de su instauración y despliegue en uno de los países mas desarrollados de la tierra, tal como lo había previsto Marx” (319) .Un “asalto al cielo”, como lo hicieron los trabajadores en la Comuna de París.

Insiste Revueltas, a partir de la organización peculiar que toma este movimiento mexicano en el 68 ,del C.N.H, de las brigadas, manifestaciones en que el ve la posibilidad de la autogestión, como una modificación progresiva y radical de la vida académica y que a partir de Mariáteguí, Revueltas concibe este proceso de autogestión como una revolución de los sistemas de enseñanza. Esto parece tener como antecedente importante lo logrado parcialmente en Francia con la Reforma Universitaria, con la Universidad “experimental”

de Vincennes, que pretendió una revolución universitaria socialista dentro de un contexto capitalista (320) y que fundamentalmente se trató de la integración de la universidad a los trabajadores y al pueblo y que en Francia en el 68 quería decir una autogestión de la universidad con autogestión, es decir la participación de los estudiantes en todos los niveles de decisión, finalmente sacarla de la influencia de los monopolios políticos y económicos y regresarla al pueblo y a los trabajadores.

Para Revueltas en la UNAM y en la Universidad pública del 68 en México, la autogestión estaba “indisolublemente ligado a la perspectiva histórica que podía y debía concretar el proletariado, quien encontraría sus propios mecanismos de autogestión para desembarazarse de la ilegítima tutela del partido oficial y para cancelar la posibilidad de la de los partidos de izquierda que actuaban en su nombre.... Y sería un paso para la construcción del partido de la clase obrera”(321), aspiración permanente de Revueltas en su larga vida política en la izquierda de nuestro país.

En su análisis y propuestas son muchas las coincidencias con Marcuse, él consideró siempre a la revolución socialista como un fenómeno internacional, diferencia fundamental con la postura de los partidos comunistas que en y después de la Segunda Guerra Mundial pasaron de la lucha de clases, al Frente Amplio y sacrificaron sus expectativas y posibilidades en ese asunto de la Guerra Fría, situación a la que Revueltas dedica muchos de sus escritos, que desafortunadamente no podemos profundizar ahora.

El movimiento del mayo francés y el mexicano iniciado en julio de ese mismo año, son acciones de masas que para Revueltas se convierten en praxis histórica de inmediato, en un gran salto teórico, en una radical subversión de la teoría mediatizada, deformada, fetichizada por “los epígonos stalinistas”, en parte sus propuestas de autogestión coinciden con Marcuse y con el mayo francés y con la Larga Marcha a Través de las Instituciones, que para él son las Actividades de la Autogestión Académica expresadas en su “Llamamiento a la toma de la universidad” (322) en que habla de propaganda, brigadas políticas e ideológicas, ediciones de textos teóricos, seminarios, mesas redondas, periódicos, exposiciones, etc, y que desemboquen en la actividad política militante, estrategia que Revueltas propone para implementarse en la UNAM en septiembre de 1968, y que llevaría al funcionamiento de la toma simbólica de la universidad, con la participación del I.P.N., Escuela de Agricultura de Chapingo, Normales y otras, y propone

la instalación de un “Campamento cultural y deportivo de la juventud”, que contaría con comisiones cultural y artística, de autogestión en el campo de la enseñanza superior, a través de foros, seminarios, etc, así como comisiones para actividades ideológicas y políticas, de prensa y publicaciones, deportivas de intendencia y de orden.

Esta propuesta viene de sus críticas tanto al sistema político que rigió a nuestro país en esos años, con sus sindicatos obreros mediatizados, el dominio absoluto del poder ejecutivo sobre los otros dos con la enajenación política, social y económica instaurada por la burguesía y la no existencia de la oposición política, con la fragmentación de la izquierda y coincidiendo con Marcuse en no encontrar un proletariado revolucionario que se ubicara a la vanguardia para buscar el cambio económico, político y democrático y en donde Revueltas como Marcuse ven con esperanza este inevitable llamado a cuentas que hace la “rebelión de la juventud” y de lo que su ejemplo significaba, no solamente en nuestro país, para el ejercicio de la independencia política, que en esos momentos parecía inalcanzable para otros sectores sociales y que no pudo ser detenido, paralizado ni mediatizado por un sistema incapaz de transformarse y sobre el que alertaba Revueltas desde septiembre del 68, “optará casi seguramente por la carta de la **represión**, la más primitiva, la más torpe mas contraproducente de las providencias, aunque también sea la más favorecida por las clases cuyas reservas históricas de existencia han terminado por agotarse”(323). El mantuvo su propuesta y esperanza de que surgiera de este movimiento juvenil –estudiantil una movilización en ciertos sindicatos, en la que la autogestión académica deberá trascender a la “autogestión social, de trabajadores y de campesinos por medio de los comités de lucha y los consejos populares de lucha”(324), ahondando en la autogestión académica nos habla de una “conciencia, como crítica, es la negación de la sociedad que sea (burguesa o socialista), y como autocrítica es la *negación de la negación* : subvierte dicha sociedad, representa lo *nuevo* e implacable lucha contra lo *viejo*.(325).

Insiste Revueltas en que lo que ocurrió en el mundo en aquel 1968, era el producto de 50 años de falsificaciones, deformaciones, mistificaciones y traiciones a la teoría revolucionaria “en 1968 los anquilosados partidos comunistas y socialistas, los burócratas sindicales, los jefes de Estado en países de economía estatizada, ... sólo escucharon el anuncio del castigo histórico”(326), esta juventud recogió en el mundo las banderas pisoteadas, desde Rosa de Luxemburgo, Trotsky, Ho Chi Min, el Che, Mao, etc., Revueltas

suma en 1971 a su propuesta de Autogestión Académica la de Universidad Crítica que surge según su concepción de que “ La acción teórica, el acto histórico, no puede comprenderse sino en su fluir, unido a una sucesión de momentos que jamás ofrecen una continuidad lineal ni resisten una definición unívoca. Hay una especie de geología de las corrientes históricas, en que estas se subsumen, recorren un trayecto subterráneo y tortuoso, para emerger años mas tarde, bajo formas diferentes y actuadas por otros personajes ”(327), concepción diferente a los postulados del materialismo histórico, a la preeminencia del proletariado y a la supremacía de la estructura económica sobre la superestructura, que como analizamos antes son algunos de los puntos en que coinciden con la Teoría Crítica y especialmente con Marcuse. En lo que se refiere a la Universidad Crítica, Revueltas nos dice que el cometido desempeñado por el movimiento del 68 mexicano fue mas que un eterno manifestarse por las calles o hacer pancartas, su participación en una nueva conciencia colectiva “ y además una conciencia de la cultura (en su sentido mas amplio) que ha de asumirse en sus dos aspectos: como conocimiento y como transformación (esto es precisamente como crítica) de la realidad ”(328), que para él con la Autogestión Académica se revierten en otros dos conceptos : conciencia libre y democracia cognoscitiva, con ellos cree que puede llegarse a la emancipación , en el sentido marcuseano de eliminación de la Represión Excedente de la que nos habló en las obras anteriormente analizadas y que el ve como la conciencia proletaria desplazada a los ámbitos universitarios y de intelectuales, no para sustituir a la clase obrera, sino para influir en ella y lograr vencer a quienes ubica como sus enemigos históricos y en que coincide con Marcuse en su idea de la Sociedad Moderna Industrializada : el Capitalismo de Estado y la Burocracia Socialista de esos años.

Revueltas en una entrevista en 1972 expresa sus diferencias con Marcuse ,cuando le preguntan: “¿ No es la tuya una posición política marcuseana?, ¿Revisionista del marxismo?.- Yo no tengo miedo a la palabra revisionismo pero rechazo la acusación de marcusianismo. Los acontecimientos del 68 demostraron que el marcusianismo estaba equivocado a la postre. Los diez millones de huelguistas obreros en Francia demostraron que la clase obrera en los países metropolitanos no esta anquilosada y que la clase obrera de los países subdesarrollados puede despertar y despertará en una forma quizá extraviolenta, si no sabemos manejar los fenómenos de espontaneidad que se van a manifestar en un

futuro próximo.”(329) y afirma que no hay que fetichizar al proletariado y que su noción ha cambiado como ha cambiado la estructura del capitalismo, sigue siendo para él ,el proletariado la única clase verdaderamente revolucionaria, la única capaz de negarse a sí misma como clase para establecer una sociedad sin clases sociales. Cuestiones en que no coincide con la Teoría Crítica ni con Marcuse, pero que sin embargo fueron una visión diferente a las propuestas ortodoxas del Partido Comunista Mexicano.

Otro aspecto que creemos conveniente analizar para valorar las coincidencias y diferencias de ambos autores (Marcuse y Revueltas), será la referente a sus ideas sobre la autogestión y la propuesta de el Largo Camino por las Instituciones, que se tocaron en los párrafos anteriores y sobre los que ,a una pregunta de las asambleas estudiantiles con marcuse en Berlín y Berkeley en los años sesenta, este contestó que la perspectiva de lograrlas se daría en mas o menos 100 años, lo que desilusionó al auditorio, pero que considero a la luz de este somero análisis, deben revalorarse y queda pendiente un dialogo mas profundo de sinnlos estudiantes ante las perspectivas de cambio social.

5.5.- ¿ Un México diferente después del 68 ?

Bibliografía

Capítulo Primero

- 1.- H. Marcuse. K. Popper. M. Horkheimer, *A la Búsqueda del Sentido*, Salamanca, Ed. Siqueme, 1998, p. 32
- 2.- Martín Jay, *La Imaginación Dialéctica*, Buenos Aires, Taurus, 1991, p. 62-63
- 3.- Herbert Marcuse, *Ensayos Sobre Política y Cultura*, Barcelona, Ed. Ariel, 1970, p. 9
4. - H. Marcuse, K. Popper, Op. cit. p. 9
5. - Jay, op. cit. p.56
6. - Ibid. P. 63
- 7.- León, E. Bieber, *La República de Weimar*, México, UNAM, 2002, Pp. 36, 37, 38
- 8.- Idem. p. 37
- 9.- Idem. p. 38-39
- 10.- Herbert, Marcuse, *One-Dimensinal Man*, Boston EUA, Beacon Press, 1991, p. XIII
- 11.- Idem. p. XIV
- 12.- H. Marcuse, *Ensayos Sobre Política y Cultura*. Op. cit. p. 10
- 13.- H. Marcuse, *One-Dimensinal Man*, Op. cit. p. XIV
- 14.- H. Marcuse, *Ensayos Sobre Política y Cultura*. Op. cit. p. 11
- 15.- H. Marcuse, K. Popper Op cit. p. 32
- 16.- Idem. p. 33
- 17.- H. Marcuse, *Ensayos Sobre Política y Cultura*. Op. cit. p. 2
- 18.- Jay, Op. cit. p. 126-127
- 19.- Idem. p. 131
- 20.- George Frizdman, *La Filosofía Política de la Escuela de Frakfurt*, p. 55

- 21.- Idem. p. 58
- 22.- Idem. p. 60
- 23.- Idem. 72
- 24.- Diario Milenio, 05-08-2004
- 25.- Jay. Op.cit. p. 86-87
- 26.- Friedman, Op. cit. p. 23
- 27.- Idem. p. 35
- 28.- Idem. p. 28
- 29.- Jay, Op. cit. p. 134
- 30.- Friedman, Op. cit. p. 32
- 31.- Herbert, Marcuse, *Eros y Civilización*, Barcelona, Ariel, 1981, p.p 118-156
- 32.- H. Marcuse, *One-Dimensinal Man*, Op. cit. p. 31
- 33.- Herbert, Marcuse, *Eros y Civilización*, Op. cit. p. 90
- 34.- Jay, Op. cit. p. 160
- 35.- Idem. p. 183
- 36.- Idem. p. 185
- 37.- Herbert, Marcuse, *Eros y Civilización*, Op. cit. p. 235
- 38.- Jan, Op. cit. p. 187
- 39.- Herbert, Marcuse, *Eros y Civilización*, Op. cit. p. 247
- 40.- Jay. Op. cit. p. 189
- 41.- Idem. p. 190
- 42.- H, Marcuse, K, Popper, Op. Cit. p. 33
- 43.- H Marcuse, *Ensayos Sobre Política y Cultura*, Op. cit. p. 24.
- 44.- H. Marcuse, K, Popper, Op. Cit. p. 34
- 45.- H. Marcuse, *Ensayos Sobre Política y Cultura*, Op. cit. p. 25
- 46.- Kai, Hermann, *Los Estudiantes en Rebeldía*, Madrid, Riapsa, p. 12
- 47.- Idem. Pp. 124-126
- 48.- Maurice Cranston, *La Nueva Izquierda*, Diana, México, 1972, p. 103
- 49.- H. Marcuse, *Ensayos Sobre Política y Cultura*, Op. cit. p. 7
- 50.- José María Pérez Gay, *Tu Nombre en el Silencio*, México, Cal y Arena, 2000, p.425
- 51.- H. Marcuse, *Ensayos Sobre Política y Cultura*, Op. cit. p. 28-29

Capítulo Segundo

- 52.- Jay, Op. cit. p.25
- 53.- Rolf Wiggershaus, L' Ecole de Frankfort, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 36
- 54. - Martin Jay. Op. cit., p. 27.
- 55. - Friedman, Op. cit; p. 10
- 56. - Martin Jay. Op. cit., p. 29
- 57. - Idem 36.
- 58. - Ibid. p. 41.
- 59. - Ibid p. 58-59.
- 60. - Rolf Wiggershaus. Op. cit., p. 39-40.
- 61. - Martin Jay. Op. cit., p. 55-56.
- 62. - Ibid. p.68.
- 63.- Ibid. p. 69
- 64. - Wiggershaus. Op. cit., p. 39.
- 65. - Ibid. p. 41.
- 66. - Martin Jay. Op. cit., p. 38.
- 67. - Wiggershaus. Op. cit., p. 37.
- 68. - Martin Jay. Op. cit., p. 68.
- 69. - Ibid. p.67.
- 70. - Ibid. p. 252
- 71. - Ibid. p.290.
- 72. - Ibid. p.293.
- 73. - Ibid. p.477.
- 74. - Friedman. Op. cit., pp. 18 y 20
- 75. - Ibid. p. 236.
- 76. - Max Horkheimer. Teoría Tradicional y Teoría Crítica, Barcelona, Paidós, 2000, p.77
- 77. - Martín Jay. Op. cit., p. 103.
- 78. - Ibid. p.111.

79. – Ibíd. p.138.
80. - Douglas Kellner. Teoría Crítica y Crisis de la Teoría Social. En
www.uta.edu/huma/illuminations/kell10.htm.
81. - Max Horkheimer. Op. cit., p. 23.
82. - Ibíd. p.30.
83. - Max Horkheimer. Crítica de la razón Instrumental., Buenos Aires, Sur, 1967
84. - Max Horkheimer. Teoría Tradicional y Teoría crítica. Op. cit. p. 32.
85. - Max Horkheimer y Theodor Adorno. Dialéctica de la Ilustración.,
Madrid, Trotta 1998. p. 2
86. - Ibíd. p. 42.
87. - Ibíd. pp. 18 y 20.
88. - Ibíd. p. 62.
89. - Ibíd. p. 68.
90. - Ibíd. p. 77.
91. - Martín Jay. Op. cit. p 101
92. - Ibíd. p. 104.
93. - Ibíd. p.97.
94. - Ibíd. 102.

Capítulo Tercero

- 95- Herbert Marcuse. Eros y civilización, Barcelona, Ariel ,2001.
- 96.-Ibíd.10
- 97.-Ibíd. p.12
- 98.- Ibíd. p.14
- 99.-Ibíd. p. 17
- 100.-Ibíd. 18
- 101.-Ibíd. p. 19
- 102.- Ibíd. p.106
- 103.- Ibíd. p. 1 18
- 104.- Ibíd. p.120

- 105.- Ibíd. p. 121
- 106.-Ibíd. .122
- 107.- Ibíd. p.26
- 108.- Ibíd. p.28
- 109.-.Ibíd. p. 29
- 110.- Ibíd. Pp.29-30
- 111.- Ibíd. p. 32
- 112.- Ibíd. p.36
- 113.- Ibíd. Pp.41-42
- 114.- Ibíd. p.35
- 115.- Ibíd. p.46
- 116.- Ibíd. p. 47
- 117.- Ibíd. p. 48
- 118.-Ibíd. p. 50
- 119.- Ibíd. p.54
- 120.- Ibíd. p.53
- 121.- Ibíd. p.62
- 122.- Ibíd. p. 63
- 123.- Ibíd. p.64
- 124.- Ibíd. p. 67
- 125.- Ibíd. p.70
- 126.- Ibíd. p. 71
- 127.- Ibíd. p. 127
- 128.- Ibíd. p. 128
- 129.- Ibíd. p.129
- 130.- Ibíd. p.130
- 131.- Ibíd. p .131
- 132.- Ibíd. p. 133
- 133.- Ibíd. p. 135
- 134.- Ibíd. p. 137
- 135.- Ibíd. p. 138

- 136.- Ibíd. p. 139
- 137.- Ibíd. p. 140
- 138. - Ibíd. p. 142
- 139. - Ibíd. p. 143
- 140. - Ibíd. p. 146
- 141.- Ibíd. 147
- 142.- Ibíd. p. 148
- 143.- Ibíd. p. 149
- 144.- Ibíd. p. 151
- 145.- Ibíd. p. 155
- 146.- Ibíd. p. 153
- 147.- Ibíd. p. 157
- 148.- Ibíd. p. 163
- 149.- Ibíd. p.164
- 150.- Ibíd. pp. 166-167
- 151.- Ibíd. p. 170
- 152.- Ibíd. p. 177
- 153.- Ibíd. p. 179
- 154.- Ibíd. p. 181
- 155.- Ibíd. p. 182
- 156.- Ibíd. p. 183
- 157.- Ibíd. p. 184
- 158.- Ibíd. p. 185
- 159.- Ibíd. p. 186
- 160.- Ibíd. p. 187
- 161.-Ibíd. p. 191
- 162.- Ibíd. p. 194
- 163.- Ibíd. p. 195
- 164.- Ibíd. p. 197
- 165.- Ibíd. p. 205
- 166.- Ibíd. p. 206

- 167.- Ibíd. p. 207
- 168.- Ibíd. p.208
- 169.- Ibíd. p. 210
- 170.- Ibíd. p. 213
- 171.- Ibíd. p. 217
- 172.- Ibíd. 218
- 173.- Ibíd. p. 220
- 174.- Ibíd. p. 222
- 175.- Ibíd. 225
- 176.- Ibíd. pp. 226-227
- 177.- Ibíd. p. 231
- 178.- Ibíd. p. 232
- 179.- Ibíd. p. 237
- 180.- Ibíd. p. 249

Capítulo Cuarto

- 181.- Hebert Marcuse, El Hombre Unidimensional., Barcelona, Ariel, 2001, p. 19
- 182.- Ibíd. p. 20.
- 183.- Ibíd. p. 21.
- 184.- Ibíd. p. 22
- 185.- Ibíd. p. 23
- 186.- Ibíd. p. 24
- 187.- Ibíd. p. 25
- 188.- Ibíd. p. 26
- 189.- Ibíd. p. 7
- 190.- Ibíd. p. 8
- 191.- Ibíd. p. 27
- 192.- Ibíd. p. 32
- 193.- Ibíd. p 35
- 194.- Ibíd. p. 37

- 195.- Ibíd. p. 39
- 196.- Ibíd. p. 41
- 197.- Ibíd. p. 42
- 198.- Ibíd. p. 45
- 199.- Ibíd. p. 46
- 200.- Ibíd. p. 47
- 201.- Ibíd. p. 48
- 202.- Ibíd. p. 51
- 203.- Ibíd. p. 54
- 204.- Ibíd. p. 57
- 205.- Ibíd. p. 60
- 206.- Ibíd. p. 62
- 207.- Ibíd. p. 63
- 208.- Ibíd. Pp. 64 – 65
- 209.- Ibíd. p. 67
- 210. Ibíd. Pp. 69 – 70
- 211.- Ibíd. p. 75
- 212.- Ibíd. Pp. 79 – 80
- 213.- Ibíd. p 85
- 214.- Ibíd. p. 86
- 215.- Ibíd. p. 87
- 216.- Ibíd. p. 88
- 217.- Ibíd. p. 89
- 218.- Ibíd. p. 91
- 219.- Ibíd. P. 93
- 220.- Ibíd. p. 94
- 221.- Ibíd. p. 96
- 222.- Ibíd. Pp. 101 – 102
- 223.- Ibíd. p. 109
- 224.- Ibíd. p. 115
- 225.- Ibíd. p. 125

- 226.- Ibíd. p. 128
- 227.- Ibíd. p.129
- 228.- M Rosental y P. Iudín, Diccionario Filosófico, Pueblos unidos, Montevideo, Uruguay, 1965. p. 6
- 229.- Hebert Marcuse, El Hombre Unidimensional., Op. cit. p. 130.
- 230.- Ibíd. p. 131
- 231.- Ibíd. p. 133
- 232.- Ibíd. p. 137 – 138
- 233.- Ibíd. p. 151
- 234.- Ibíd. p. 152
- 235.- Ibíd. p. 169 – 170
- 236.- Ibíd. p. 171
- 237.- Ibíd. p. 172
- 238.- Ibíd. p. 173
- 239.- Ibíd. p. 174
- 240.- Ibíd. p. 175
- 241.- Ibíd. p. 181
- 242.- Ibíd. p. 185
- 243.- Ibíd. p 186 – 187
- 244- Ibíd. p. 194
- 245.- Ibíd. p. 196
- 246.- Ibíd. p. 197
- 247.- Ibíd. p. 199
- 248.- Ibíd. p. 206
- 249.- Ibíd. p. 209
- 250.- Ibíd. p. 210
- 251.- Ibíd. p. 211
- 252.- Ibíd. Pp. 212- 213
- 253.- Ibíd. p. 215
- 254.- Ibíd. p. 216
- 255.- Ibíd. Pp. 226 - 227

- 256.- Ibíd. p. 231
257.- Ibíd. p. 235
258.- Ibíd. p. 237
259.- Ibíd. p. 243
260.- Ibíd. Pp. 246 - 247
261.- Ibíd. p. 251
262.- Ibíd. p. 253
263.- Ibíd. p. 254
264.- Ibíd. p. 255
265.- Ibíd. p. 256
266.- Ibíd. p. 259
267.- Ibíd. p. 263
268.- Ibíd. p. 264
269.- Ibíd. p. 265
270.- Ibíd. p. 266
271.- Ibíd. p. 267
272.- Ibíd. Pp. 268 - 69
273.- Ibíd. p. 269
274.- Ibíd. p. 270
275.- Ibíd. p. 278
276.- Ibíd. p. 279
277.- Ibíd. p. 280
278.- Ibíd. p. 281
279.-Ibíd. p.286

Capítulo Quinto

- 280.- Maurice Cranston, *La Nueva Izquierda.*, Diana, 1972,p. 103.
281.-Herbert Marcuse, *Ensayos de Política y Cultura*, Ariel ,Barcelona.1972- p.7
282.-José María Pérez Gay, *Tu nombre en el Silencio* ,Cal y Arena ,México 2005,pp430-31
283.-Herbert Marcuse, *El fin de la Utopía*, Siglo XXI, México 1969.p.2

- 284.- Op. cit. p.13.
- 285.-Op. cit. p.144.
- 286.- Herbert Marcuse, Una apreciación: el movimiento en una nueva era de represión
UNAM, México ,1972.p.3
- 287.-Op. cit. p.9
- 288.-Op. cit. p.10
- 289.-Op. cit. p.13
- 290.-Op. cit. p.15
- 291.-Op. cit. p.21
- 292.-Op. cit. p.22
- 293.-Op. cit. p.24
- 294.- Carlos Fuentes, *Perspectivas desde París*, México 1973,p.104.
- 295.- Gastón García Cantú, *Javier Barros Sierra, 1968*, Siglo XXI, México 1973,pp.15-16.
- 296.- Op. cit. pp. 18-21.
- 297.- Op. cit. p.36.
- 298.- Op. cit. p. 37.
- 299.- Op. cit. p. 124.
- 300.- Op. cit. pp.136-37.
- 301.- Ramón Ramírez. *El Movimiento Estudiantil en México*, Era, México 1998. p.16.
- 302.- Gastón García C. Op. cit. pp. 136-137.
- 303.- José Revueltas, *México 68: juventud y revolución*. Era. México 1998.p.26.
- 304.- Op. cit. p. 39.
- 305.-Ramón Ramírez. Op. cit. p.15.
- 306.- Op. cit. pp. 16-17.
- 307.- Revista Internacional, México,1968,no.7,p.19.
- 308.- Revista OCLAE, Habana, Agosto-sep. 1968 no. 20-21. p.17
- 309.- Ramírez, Op. Cit.p. 23.
- 310.- Carlos Fuentes, *Los 68* , Debate, México, 2005.p.14.
- 311.- Op. cit. p. 36.
- 312.- Op. cit. p38.
- 313.- Op. cit. p. 41.

- 314.- Op. cit. p.43.
- 315.- José Revueltas. *Escritos políticos III*. Obras Completas. Era, México 1998. p.
- 316.-José Revueltas. *México 68: juventud y Revolución, Obras completas*. Era ,México 1998.pp-142-143.
- 317.- Op.cit. p.13.
- 318.- Op.cit. p.14
- 319.- Op.cit. p.16
- 320.- Raúl Olmedo. *La Reforma Universitaria en Francia* ,UNAM, México , 1972. p.11
- 321.-José Revueltas . Op. cit. p. 14
- 322.- Op. cit.p. 60
- 323.- Op.cit p 66
- 324.- Op.cit p 102.
- 325.- Op.Cit p 108
- 326.- Op.cit. p 150
- 327.- Op. Cit.p 152
- 328.- Op.cit. p 153
- 329.- José Revueltas. Op. Cit. T 14 p.247.