

LA UTOPIA DE MARCUSE*

1. La utopía es, en primer lugar, un fenómeno histórico-literario. Comienza con la *Politeia* de Platón, esbozo de un Estado ideal que nunca ha podido ser llevado a la realidad, y florece abundantemente en toda la cultura occidental, hasta nuestros días, cuando no es difícil registrar nuevos vástagos del viejo árbol platónico.

La continuidad de semejante fenómeno histórico nos hace sospechar que no es algo accidental y transitorio, sino una manifestación necesaria de una esfera de la existencia humana tan importante como el entendimiento y la voluntad en la conducta específicamente humana. Nos referimos a la fantasía. Gracias a ella, a diferencia del animal, que solo puede moverse en el ámbito del mundo natural que le ofrecen sus sentidos y sus instintos, el hombre dispone de un mundo que surge de su corazón. Este es el mundo de sus sueños, de sus anhelos y esperanzas, de sus ilusiones y quimeras. Este mundo es lo que está en el fondo de lo que se ha llamado el mundo ideal, o el mundo del deber ser o de lo valioso. Desde el punto de vista desde el cual lo consideramos aquí, no importa el nombre que se le dé ni la estructura que se le

* Este artículo fue publicado originalmente en la obra del autor *De Hegel a Marcuse*, Universidad de Maracaibo, Valencia, 1981. Lo reproducimos con la gentil autorización del profesor Danilo Cruz Vélez.

atribuya. Lo único que nos importa es destacar el hecho de que es el medio primario a través del cual el hombre entra en diálogo con el mundo real de manera activa, interpretándolo, modificándolo o destruyéndolo. Por medio de los sentidos, la relación del hombre con lo real es pasiva. Por medio del entendimiento y de la voluntad sí puede ser activa, pero estas potencias solo entran en acción cuando la fantasía ha abierto el horizonte para ello. Frente a la resistencia que le ofrece la realidad, algunas veces el hombre sale triunfante; las más de ellas, derrotado. Cuando, en este último caso, se empeña en hacer valer frente a la realidad que se le resiste las creaciones de su fantasía, ingresa irremediamente en el sendero de Utopía. El espíritu utópico tiene, pues, sus raíces existenciales en la incongruencia entre la realidad y el deseo.

Sin embargo, desde el punto de vista histórico, Platón fue el inventor de la primera utopía, aunque no la llame así. En la lengua griega no existía esta palabra. Su creador fue el humanista del Renacimiento Tomás Moro, quien la formó de la partícula negativa *ou* y el sustantivo *tópos*, 'lugar', para designar un lugar inexistente, un "en ninguna parte", que describe en su obra latina *De optimo rei publicae statu, deque nova insula Utopia*, publicada en 1516. Pero esta nueva palabra designa exactamente el Estado ideal que nos ofrece Platón en la *Politeia*.

Pero no solo esto. En Platón se encuentra el marco en que se presentan todas las utopías. Dicho marco es la metafísica, otra palabra que tampoco existía como sustantivo en la lengua griega, pues fue acuñada en Roma, aproximadamente tres siglos después de Platón, por el compilador del *Corpus Aristotelicum*. Sin embargo, esa palabra expresa exactamente lo que buscaba Platón: un fundamento último de las cosas, situado más allá de ellas, allende el universo, es decir, en ninguna parte, porque el universo es el ámbito de todos los lugares posibles. Platón encuentra ese fundamento en la Idea. Y como esta sustenta tanto la realidad física como la realidad política, su filosofía no es solamente una metafísica sino también una metapolítica, la cual es la primera articulación conceptual de esa incongruencia entre la realidad y el deseo de que hablábamos antes. Pues, así como la metafísica divide el mundo en el mundo sensible de la experiencia y el mundo inteligible de las ideas, del mismo modo la metapolítica, íntimamente enraizada en aquélla, divide lo político y social en una esfera imperfecta y menesterosa de reformas, la de la realidad política y social existente en un momento determinado, y la esfera de lo ideal, del deber ser, de lo valioso, hacia la cual debe aspirar la primera, si quiere alcanzar su

perfección y su verdad. Esa contraposición, descrita magistralmente por Platón en la *Politeia*, de la perfección ideal de lo político y social y de las imperfecciones y deficiencias, de los desaciertos y medianías de las instituciones y formas de coexistencia forjadas por el hombre en su finitud, es, pues, la última fuente histórica a que se pueden retrotraer todas las utopías y utopismos que ha habido en Occidente, desde los griegos hasta Herbert Marcuse.

Lo que hemos llamado la utopía de Marcuse hay que verla, por lo tanto, en el horizonte abierto por Platón. Pero su puesto exacto en la historia de la filosofía tenemos que buscarlo en el marco de la filosofía de Hegel, allí donde éste intenta resolver un problema que no había podido resolver Platón. Dentro de ese marco está también Marx, el punto de partida inmediato de Marcuse.

Nacido en Berlín en 1898, Marcuse pudo respirar en su primera juventud y en los primeros años de su formación académica la atmósfera espiritual de esa gran ciudad, uno de los centros intelectuales de Europa en el primer tercio de nuestro siglo, gracias a varias circunstancias felices y, sobre todo, a la presencia en su Universidad de científicos y pensadores de la talla de Einstein, Planck, Frobenius, Sombart, Simmel, Dilthey, Meinecke y muchos más. Pero la ciudad que le dio la impronta definitiva a Marcuse fue Friburgo, que, desde la incorporación de Husserl a su Universidad en 1916, se había convertido en el corazón del movimiento fenomenológico. Allí pudo trabajar personalmente no sólo con el corifeo del movimiento, sino también con Heidegger, bajo cuyo severo magisterio escribió su tesis de habilitación para la docencia, publicada en 1932 bajo el título de *La ontología de Hegel y la fundamentación de la historicidad*. Su interés por Hegel lo movió a estudiar la obra de Lukács *Historia y conciencia de clase*, aparecida en 1923, en la cual se veía el marxismo a la luz de la filosofía hegeliana, filosofía que comenzó a ver desde el punto de vista de una crítica a la sociedad moderna. Esta, finalmente, lo acercó a Freud, quien había sacado la crítica social de los campos de la filosofía y de la economía, para llevarla al de la psicología.

Los datos anteriores solo pretenden poner de relieve la gran suerte que siempre acompañó a Marcuse en los años de su formación, la cual a veces es más decisiva para un pensador que el talento o el genio. Con su ayuda, Marcuse pudo colocarse en poco tiempo en el centro de las fuerzas que estaban configurando la época presente y avistar en medio de ellas un problema filosófico grande y candente, en lucha con el cual pudo crear una obra filosófica importante y conquistar un puesto en la historia de la filosofía, a pesar de su corto vuelo.

Dicho problema surge con la doctrina platónica de la participación (*méthexis*), según la cual las cosas del mundo sensible llegan a ser en cuanto toman parte en las ideas, que son lo que en realidad de verdad es. Lo problemático en esta relación entre lo real y lo ideal es el grado de la participación. ¿Es ésta total o parcial? Si se la piensa como total, hay que pensar dicha relación como una relación de identificación; si se la considera parcial, hay que admitir dos esferas diferentes unidas en una relación de contraposición. Platón luchó largamente con el problema, pero sin lograr resolverlo, como ya observaba Aristóteles. Sin embargo, es casi seguro que él no habría podido decidirse por la primera de las dos posibilidades, por razones ontológicas. Sobre todo, porque en la génesis de las cosas había intervenir, junto a lo ideal, un elemento material originario, la *hyle*, individual en cada caso. De manera que el problema se puede concretar en la relación entre un mundo de cosas individuales, aquejadas de imperfección en su ser, y un mundo de esencias universales, en la plenitud del ser, al cual está aspirando siempre el primero sin lograr nunca alcanzarlo, porque lo individual no puede hacerse universal. Contra semejante problema se estrellaron las mejores cabezas de Occidente, sin lograr resolverlo, hasta llegar a Hegel, quien desató este nudo gordiano metafísico mediante el invento de lo universal concreto.

Lo universal concreto es el eje en torno al cual se articula todo el sistema filosófico de Hegel, del que vamos a destacar esquemáticamente solo aquello que tenga que ver con nuestro tema.

Como se sabe, en dicho sistema Hegel describe el movimiento dialéctico en que la Idea, fundamento último de todo lo que hay, sale de sí misma, para convertirse en naturaleza, y, partiendo de ésta, en espíritu; primero, en espíritu subjetivo, después en espíritu objetivo y, finalmente, en espíritu absoluto, que es la última fase de la evolución, cuando la Idea retorna a sí misma enriquecida con todo el proceso cósmico y humano, y se sabe a sí misma como Razón absoluta, cerrando así el ciclo o círculo evolutivo.

Si, dentro de este marco general, nos fijamos en la naturaleza y en la historia como historia humana, las cuales constituyen la Realidad, no es difícil ver que la aparición y el despliegue del espíritu en sus diferentes fases resulta ser la historia de la libertad. El hombre como espíritu, es decir, como un ente con un modo de ser diferente del de los entes naturales, surge cuando se desliga parcialmente de los lazos de la naturaleza y abre el ámbito de la libertad, donde, dentro de ciertos límites, se puede autodeterminar, comenzando así la historia humana, en la que se constituye el espíritu objetivo. En el proceso de dicha historia,

continúa la marcha hacia la libertad. Aquí el hombre no se libera de lazos naturales, sino de una serie de relaciones de dominación y de servidumbre surgidas en el desarrollo mismo del espíritu objetivo. Esas relaciones desaparecen cuando el individuo, al ser absorbido por el sujeto de la libertad absoluta, se identifica con él, conquistando así la libertad absoluta. Este sujeto absoluto es el Estado absoluto, expresión de la voluntad universal que se constituye y se quiere a sí misma. En el Estado absoluto, que es la Idea absoluta como voluntad absoluta, se produce también una identificación de la Realidad y la Idea, al volver esta última a sí misma, al final de su evolución. Entonces es lo universal concreto, lo universal que es un individuo. Con ese concepto se puede resolver, desde cierto punto de vista, el problema central de la doctrina platónica de la *méthexis*, como la podrá ver con un poco de esfuerzo, todo lector atento.

Ahora bien, la indicada identificación de la Realidad con la Idea equivale para Hegel a una *Versöhnung*, a una 'reconciliación', con la cual vendría a terminar la incongruencia entre las realidades político-sociales y sus modelos ideales o racionales, de acuerdo con el esquema platónico. Hegel expresa esto lapidariamente en las famosas palabras del prólogo a su *Filosofía del Derecho: Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig* "Lo que es racional, eso es real; y lo que es real, eso es racional"/1/.

Pero justamente tamaña pretensión es lo que, seis años después de la muerte de Hegel, enciende la polémica contra él de un joven estudiante de la Universidad de Berlín, llamado Karl Marx. A su entender, la realidad social, las relaciones entre las clases sociales y el Estado que tenía a la vista Hegel como campo de identificación de la Idea o la Razón con la Realidad, es decir, la sociedad en que le tocó vivir y el Estado absolutista prusiano, del cual era súbdito, no eran la expresión de una *Versöhnung* de lo racional y lo real, sino por el contrario el colmo de la irracionalidad. Allí no ve más que *Diremptio*, 'ruptura y discordia', latinismo que toma de Hegel, quien lo usa como antónimo de *Versöhnung*. Por ello, Marx vuelve a poner sobre el tapete el problema de la unificación de la Idea con la Realidad.

Así, en la famosa carta a su padre del 10 de noviembre de 1837, dice Marx: "Del idealismo... fui a parar a la empresa de buscar la Idea en lo

/1/ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. v. H. Glockner, Stuttgart, 1952, p. 33.

real mismo”/2/. En el fondo, lo que sostiene aquí el joven discípulo de Hegel es que la *Versöhnung*, la reconciliación de la Idea con la Realidad, no se había logrado aún. Y, en efecto, lo que él encuentra al ingresar en la filosofía como voraz lector de los escritos hegelianos es una exacerbación de la incongruencia entre la razón y la realidad socio-política, al lado de un imponente sistema filosófico que disuelve la incongruencia y todas las contradicciones, desacuerdos y tensiones en un plano meramente lógico, sin preocuparse en lo más mínimo del hecho ostensible de la irracionalidad de dicha realidad. Entre los papeles preparatorios de su tesis de doctorado, titulada *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro*, en la cual Marx despliega abiertamente su polémica con Hegel, hay un pasaje en que escribe en este sentido la situación creada por la filosofía de su maestro. Allí dice que, al convertirse la filosofía con el sistema hegeliano en un “mundo total”, la “totalidad del mundo ha quedado rota”. Esta “totalidad del mundo” es el gran todo unificado que Hegel pretendía haber puesto a la vista de sus contemporáneos. Este gran todo estaba, pues, para Marx roto en pedazos, sencillamente porque cada una de las partes constitutivas del todo se había convertido en una totalidad independiente, lo que había dado origen a dos mundos contrapuestos. De un lado, estaba el mundo ideal de la razón, representado por la filosofía de Hegel como un sistema total que pretendía absorberse todo lo real; y del otro, el mundo de la realidad socio-política lleno de irracionalidad, el cual, en cuanto totalidad, excluía todo lo que no fuera él mismo. “El mundo — dice Marx — es un mundo roto que se enfrenta a una filosofía total”. La cual, desmembrada del gran todo, también es “una filosofía rota y contradictoria”, que carece de “la universalidad objetiva” característica de toda filosofía auténtica, convirtiéndose así en una serie de “formas subjetivas de una conciencia individual”/3/.

Como se ve, la polémica de Marx se centra en el problema de la realización de la razón en la realidad social y política, desatendiendo así el horizonte metafísico en que se movía Hegel. De aquí que la razón no sea para él como para su maestro la suma de los conceptos, de las esencialidades y de las estructuras y relaciones categoriales que, al realizarse, dan origen a la naturaleza y a la historia, sino más bien la suma de los ideales proclamados por el racionalismo del siglo XVIII, los ideales de libertad, igualdad y justicia, que debían conducir a una serie

/2/ Karl Marx, *Werke, Frühe Schriften I*, hrsg. v. Hans-Joachim Lieber und Peter Furth, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1962, p. 13.

/3/ *Op. cit.*, p. 103.

de liberaciones de los lazos por medio de los cuales la Iglesia y el Estado mantenían sojuzgados a los hombres, así como de las doctrinas y creencias válidas, no por la fuerza de la razón, sino por el prestigio de la tradición o por la fuerza de la costumbre.

La conclusión a que llega Marx en su polémica es que era necesario rechazar la pretensión de Hegel de representar la plenitud y culminación de la filosofía occidental y de haberla llevado hasta la meta final que venía persiguiendo desde sus comienzos en Grecia. Según Marx, la filosofía, la administradora de la razón, no había dado su paso decisivo, el de su realización. A su entender, debía, pues, seguir hacia adelante, superando a Hegel, hacia la etapa última de su historia/4/.

En esta última etapa la filosofía, representada por Marx, no podía consistir en continuar elaborando teorías, sino en incorporar las teorías a la realidad, para poder lograr al fin una verdadera reconciliación de lo real y lo ideal. Esto es lo que él expresa posteriormente en las *Tesis sobre Feuerbach*: “Los filósofos sólo han *interpretado* el mundo de diversas maneras; pero de lo que se trata es de *transformarlo*”/5/.

Lo anterior significa: la filosofía debe dejar de ser teoría exclusivamente y convertirse en praxis. Pero esto no quiere decir que la teoría tenga que desaparecer completamente. En una de las anotaciones a su tesis de doctorado, Marx dice: “La praxis de la filosofía es también teórica”/6/. Con todo, lo predominante ahora es la praxis. La teoría no es más que un instrumento de la praxis.

Como tal instrumento, Marx le atribuye a la filosofía como teoría una función específica, por medio de la cual nos precisa la tarea que le asignaba en la *Carta al padre* (“Buscar la Idea en lo real”). La teoría es, como dice en la citada anotación, “la crítica que compara la realidad con la Idea”. La crítica es, por tanto, el enjuiciamiento de la realidad socio-política, de la sociedad y del Estado existentes, a la luz de la razón. Y por cuanto éstos son, en su entender, una manifestación de la injusticia y de la irracionalidad reinantes, la crítica se le convierte en una negación radical y en una destrucción teórica de dicha realidad. La tarea de la crítica es, en consecuencia, desenmascarar las injusticias y la

/4/ *Op. cit.*, p. 71.

/5/ *Frühe Schriften* II, edic. cit., 1971, p. 4.

/6/ *Frühe Schriften* I, p. 71.

irracionalidad de la sociedad moderna, que debe ser destruida teóricamente, para abrirle el paso a otra clase de crítica, cuya destrucción no se lleva a cabo en la esfera de la teoría, sino en la realidad. Esta nueva crítica es lo que Marx llamará después “la crítica de las armas”, es decir, la revolución/7/.

2. Con el fin de establecer una base desde la cual se pueda ver con claridad lo que hemos llamado utopía de Marcuse, hemos caracterizado en las páginas anteriores, además del horizonte que en los comienzos de la filosofía le abre Platón al problema de la mejor organización de la coexistencia de los hombres en la *polis*, los intentos de solución de dicho problema protagonizados por Hegel y Marx en el siglo XIX.

El título del segundo libro de Marcuse sobre Hegel, *Razón y revolución*, publicado en 1941, nos indica ya la dirección en que tenemos que movernos. El título nos podría inducir a pensar que Marcuse, en su búsqueda de la libertad mediante la realización de la razón, acompaña a Marx, contra Hegel, escogiendo el camino de la revolución. Pero esto sería erróneo. El sigue el camino de la revolución, pero no el de Marx. En su opinión, ni Hegel ni Marx pudieron franquear el abismo entre la Razón y la Realidad abierto por Platón. Sus palabras al respecto son muy claras:

“La libertad se halla en retirada, tanto en el campo del pensar como en el de la sociedad. Ni la idea de la razón de Hegel ni la de Marx pudieron acercarse a una realización; ni el despliegue del espíritu ni la revolución pudieron asumir la forma contemplada en la teoría dialéctica”/8/.

Como se comprende de suyo, después de haber pasado por la escuela de Marx, Marcuse no podía aceptar la teoría hegeliana sobre la relación de la razón con lo real. Pues allí lo real sale perdiendo. Lo que Hegel llama una *Versöhnung*, una reconciliación de ambos *relata* es más bien una absorción (*Aufhebung*) de lo real por la razón. La realidad no desaparece ciertamente, pero pierde su autonomía ontológica, convirtiéndose en un momento de la evolución dialéctica de la Idea; Hegel la sacrifica en aras de su sistema del idealismo absoluto. De aquí que la realidad dada deje de interesarle en cierto respecto, lo cual

/7/ “Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie”, en: *Frühe Schriften I*, p. 497.

/8/ *Vernunft und Revolution*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied u. Berlin, 1970, p. 369.

explica su aceptación de la realidad social y política en que estaba viviendo como una realización de la razón y de la libertad, a pesar de que era una crasa negación de ambas. Esta desarmonía entre la razón y lo real lo tenía sin cuidado. Lo único que le interesaba era la armonía del pensar consigo mismo. Marcuse llama la atención sobre el hecho de que Hegel cierre la exposición de su sistema total en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* con las palabras del libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles donde el *nous*, esto es la Razón, es identificado con el *theós* que sólo se piensa a sí mismo. Y, poniendo en relación este final de la filosofía occidental en Hegel con sus comienzos griegos, concluye: “En sus comienzos y al final de su historia, la respuesta de la filosofía a la demanda de libertad y razón es la misma. La divinización del espíritu implica una confesión de su derrota en la realidad”/9/.

Como se dice al final del pasaje citado anteriormente, la realización de la razón no había sido posible, a pesar de Hegel y Marx, porque ninguno de los dos fue capaz de resistir hasta el final el poder de la dialéctica, esto es, el poder de la negatividad, *die Macht der Negativität*, ante el cual debe sucumbir todo lo dado, sin excepción, para ser llevado a un grado superior de su ser.

A Hegel se le había hecho esta objeción ya en el siglo pasado. Pues pronto se hizo ostensible que su aceptación de la sociedad y el Estado prusianos de su tiempo como la encarnación definitiva de la razón era, además de un desconocimiento de las leyes de la dialéctica, una declaración arbitraria sobre la racionalidad y validez de una realidad social y política que, puesta bajo la acción de dichas leyes, se iba a deshacer en el remolino de la historia. A esto alude la irónica paráfrasis que hace Marcuse de las palabras de Hegel que transcribimos antes sobre la racionalidad de todo lo real y de la realidad de todo lo racional. “La razón —dice en *Razón y revolución*— se ha identificado con la Realidad: lo que es real es racional, pese a que lo racional no se ha convertido aún en realidad”/10/.

Respecto a Marx, el estado de cosas era diferente. El le había devuelto a lo real su autonomía ontológica, que estaba ahogada en el sistema del idealismo absoluto; había asimismo reintegrado la razón dialéctica, poniendo de nuevo en acción su poder negador y destructor, justamente contra la realidad socio-política a que se había plegado

/9/ *Loc. cit.*

/10/ *Op. cit.*, p. 370.

Hegel; y había, finalmente, proclamado la revolución como el único instrumento adecuado para destruir efectivamente dicha realidad, después de que hubiera sido destruida teóricamente. Así y todo, Marcuse lo combate con tanto ardor como a Hegel.

Marcuse acusa a Marx de falta de radicalismo. A su entender, así como Hegel se pliega a la realidad creada por el Estado absolutista prusiano de su tiempo, Marx se pliega a la sociedad industrial surgida del capitalismo moderno. Porque Marx, en efecto, no pretende que esta sociedad sea destruida. Lo que él quiere destruir es la organización capitalista y las relaciones de trabajo imperantes en ella; y, sobre todo, las relaciones de dependencia de los trabajadores respecto a los que hasta entonces habían sido sus amos. Pero, pese a todo esto, quiere la conservación de la sociedad industrial moderna, la cual había sido posible gracias al espíritu del capitalismo, a las nuevas ciencias físico - matemáticas y a la técnica moderna derivada de ellas. Pues él cree que con el creciente progreso industrial y la creciente participación del trabajador en sus beneficios, se producirá la liberación definitiva de éste, no solo de los apremios impuestos por las necesidades naturales de alimentación, vestido y habitación, sino también de las relaciones de servidumbre a que había estado siempre sometido.

Marcuse opina, al contrario, que lo que resultó del creciente progreso de la sociedad industrial fue más bien la creciente esclavización del hombre de una producción sin límites y de un consumo sin sentido y, respecto al trabajador específicamente, el cambio de una dependencia personal por otra dependencia más tiránica, por la dependencia del aparato de producción y de los aparatos de manipulación y control. Para él, el aumento de la participación del trabajador en el producto de su trabajo —tan pregonada por Marx como la condición para poder acabar con el “trabajo alienado”, fuente de todos los males de la sociedad— no ha hecho más que desgastar la fuerza revolucionaria de la clase obrera, al ser ésta incorporada de dicho modo en el *establishment*, al menos en los países altamente industrializados, donde, en su concepto, la sociedad opulenta y de consumo ha logrado borrar casi totalmente las diferencias enormes que existían antes entre los ricos y los pobres, entre los que lo tenían todo y los que no tenían nada, entre los que disfrutaban de todo y los que carecían de todo. Así, concluye Marcuse, “la evolución de la productividad capitalista ha detenido el desarrollo de la conciencia revolucionaria”/11/.

/11/ *Op. cit.*, p. 372.

En suma, la tesis central de Marcuse es que allí donde ha comenzado a realizarse en parte lo predicado por Marx, tanto en los países socialistas como en los países capitalistas, no se ha podido transformar la realidad socio-política en favor de la libertad del hombre. Y que lo que ha resultado con el tiempo es lo mismo que se quería destruir: capitalismo —un “capitalismo libre” en Occidente y un “capitalismo organizado” en la Rusia soviética, con la misma represión, la misma negación de la libertad individual, la misma absorción del individuo por el Estado, la misma productividad sin medida mediante la explotación del hombre por medio del trabajo represivo, para poder mantener en forma la sociedad de consumo y un Estado omnipotente/12/.

Ahora bien, si no se puede negar que la nueva realidad es una creación de la racionalidad, ¿no se podría decir que en nuestro tiempo se ha logrado al fin la incorporación de la razón en lo real? La respuesta de Marcuse a esta pregunta es negativa. En su opinión, la “racionalidad moderna” se reduce a la “razón matemática” y a la “razón técnica”, que no son toda la razón, como se ve en el hecho ostensible de que ellas pueden destruir la libertad y la felicidad humanas, a las cuales ha aspirado siempre la razón.

De manera que, si hasta ahora se ha errado el camino, hay que volver a comenzar. Y así como Marx principia a mediados del siglo XIX pidiendo una destrucción de la realidad social y política de su tiempo por medio de la revolución, Marcuse comienza también pidiendo una revolución para destruir la sociedad industrial de nuestros días y el Estado encargado de administrarla. Pero, guiado por Freud, añade a lo anterior un nuevo aspecto de la liberación que no vio Marx, a saber, la liberación del instinto sexual. En su libro *Eros y civilización*, de 1955, interpreta toda la historia de la cultura occidental como una historia de la represión de los sentidos y de la sexualidad natural, equivalente, a lo que él llama la represión del “principio del placer” en beneficio del “principio de la realidad”, que ha sido puesto al servicio exclusivamente de la utilidad y del rendimiento y al cual se debe la civilización moderna que habría que destruir para poder abrir un nuevo camino hacia la libertad y la felicidad.

Como se ve, el frente que hay que destruir es muy amplio: abarca el orden social y el Estado creados por la “racionalidad moderna” y toda la tradición cultural de Occidente. Pero ¿quien debe ser el agente

/12/ Op. cit., pp. 370 ss. Cf. de Marcuse *Der eindimensionale Mensch*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied u. Berlin, 1970, pp. 11-102.

encargado de esa destrucción? En nuestra opinión, frente a esta pregunta Marcuse se pierde por los senderos de Utopía.

Marcuse insiste en que ante todo hay que evitar el peligro a que sucumbió Hegel, el de las meras construcciones teóricas. Pero se dice que tampoco se puede seguir el camino de Marx, por las razones indicadas arriba. Es decir, que para hacer la nueva revolución no se puede contar con el proletariado, pues éste ha sido ya asimilado por el *establishment*; pero tampoco se puede contar con ninguno de los partidos o grupos de oposición existentes, porque ellos también pertenecen al “sistema”, que los tolera para asegurar su predominio, al hacerlos inofensivos, comprometiéndolos en un juego político de tira y afloja controlado por él; y, en general, no se puede contar con nadie ni nada que esté dentro del *establishment* jugando su juego.

De acuerdo con lo anterior, a Marcuse no le quedaba otra posibilidad que la de recurrir a los marginados del “sistema”. Estos son para él los estudiantes, los intelectuales, los anarquistas, los explotados y perseguidos de otras razas, los sin trabajo y los inhabilitados para el trabajo, que en su opinión constituyen una fuerza que no está en peligro de ser absorbida y asimilada por el “sistema”. “Su oposición —dice Marcuse en *El hombre unidimensional*— alcanza al sistema desde fuera y, por ello, no puede ser engañada y descaminada por él; es una fuerza elemental que viola las reglas del juego, desenmascarándolo como un juego amañado”/13/.

En el fondo, Marcuse deja aquí por fuera lo que Max Scheler llama los “factores reales” en todo proceso histórico, entre los cuales los más importantes son las fuerzas económicas, los apetitos políticos, el amor al poder y las agrupaciones y organizaciones determinadas por los más diversos intereses, factores sin los cuales se hace ilusorio todo intento de llevar a la realidad cualquier proyecto por muy bueno y racional que sea. Los posibles ejecutores de la revolución que él proclama sólo podrían originar “factores ideales”: postulados éticos, *desiderata*, planes de una vida mejor, imaginaciones sobre lo futuro, además de la “crítica teórica” de que hablaba Marx, destinada a socavar intelectualmente las bases de la sociedad y del Estado vigentes. Pero esto no es suficiente para que se produzca una transformación efectiva de la realidad. Aquí vale recordar las palabras de Scheler al respecto: “El espíritu humano —el personal y el colectivo— y la voluntad sólo pueden frentar o desencadenar lo que quiere entrar en la existencia

/13/ *Der eindimensionale Mensch*, ed. cit., p. 267.

determinado por la causalidad real del proceso respectivo, la cual es autónoma y ciega para conexiones de sentido. Si el espíritu se propone fines referentes a la esencia o a la modificación de los factores reales y dichos fines no se encuentran por lo menos dentro del campo de acción de la conexión causal propia de los factores reales, es como si el espíritu mordiese en granito, y su utopía se desvanece en la nada"/14/.

De este modo parece haberse desvanecido en la nada la utopía de Marcuse. El llegó finalmente a desengañarse de la fuerza destructora que les había atribuido a los que llamaba marginados. Pese a ello, nunca abandonó su actitud rabiosamente negativa, empeñado en sustituir el ser por el deber ser, la realidad por el deseo; en cerrarse al presente y al pasado, deslumbrado por un futuro ilusorio, pues el futuro real siempre sale del presente absorbiéndolo, así como el presente sale del pasado y sigue apoyándose en él. Y continuó atizando una rebelión sin sentido, y predicando la necesidad de "exigir lo imposible" y de proclamar la "fuerza de la fantasía" y el "poder de la utopía".

Semejante contradictoria actitud aparece claramente confirmada en las últimas palabras de *El hombre unidimensional*, su último libro importante: "La teoría crítica de la sociedad carece de conceptos que puedan tender un puente entre lo actual y su futuro; puesto que no promete nada ni puede exhibir ningún logro, sigue teniendo un carácter negativo. De este modo quiere ser fiel a aquellos que, sin ninguna esperanza, sacrificaron sus vidas a la Gran Negación y siguen sacrificándolas". Sin embargo, termina con una paradójica sentencia que justifica la esperanza justamente a causa de los que no tienen esperanza.

Esta esperanza, expresada en la última utopía que conocemos, significaría un avance, si comparamos lo que dice Marcuse con la confesión de Tomás Moro, el creador, en el siglo XVI, de la primera utopía moderna: "Frente a esta república utópica debemos conformarnos con soñar, porque es inútil toda esperanza".

1981

/14/ M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Francke Verlag, Bern u. München, 1960, p. 22.