

CONVERSACIONES CON HERBERT MARCUSE *

(Jürgen Habermas, Heinz Lubasz, Tilman Spengler)

I

Habermas: Herbert, hace ya 9 años que partidarios y críticos de Marcuse recopilamos un pequeño tomo anticongratulatorio con ocasión de sus 70 años. Esto acontecía en un contexto mucho más político del que tenemos hoy y a causa de ello había entonces también tonos ásperos como en toda discusión política. Yo encuentro en general lamentable el contexto actual en relación con el de entonces, pero me parece que no resulta tan desagradable para los objetivos de nuestro diálogo. Podemos relajarnos un poco, como en vacaciones, dar un paso atrás y...

Marcuse: Ahí quisiera no obstante protestar.

Habermas: Bien, bien.

Marcuse: Sí, pienso que no nos debemos dejar persuadir de que podríamos dejar de lado la política o de que podríamos tratarla como cosa secundaria, hasta que tengamos de nuevo ganas o encontremos tiempo para una conversación política.

Habermas: Yo pienso que hoy tendremos una conversación y una discusión política...

Marcuse: Sí.

* Esta conversación fue publicada en su original alemán en: Jürgen Habermas, Silvia Bcvensehen *et al.*, *Gespräche mit Herbert Marcuse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1978. La traducción española y las notas son de Rubén Jaramillo Vélez, profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia.

Habermas: Aunque no necesariamente han de estar determinadas por las costelaciones inmediatas de estas o aquellas luchas entre fracciones.

Marcuse: Eso ciertamente no.

Habermas: Lo cual tiene también una ventaja. Así, por ejemplo, tenemos tiempo para comenzar con una pequeña mirada retrospectiva de tipo biográfico. En ese caso me gustaría tratar dos o tres cuestiones de índole filosófico-teórico, para discutir solo al final los aspectos estrictamente políticos. Usted sabe que a mí siempre me ha interesado — incluso ya en razón de similitudes biográficas— su tránsito de Heidegger a Horkheimer, si es que lo puedo llamar así. Permítame comenzar con algunas cuestiones relativas a su época de Friburgo y sobre todo a los años después de 1918. En primer lugar, en el año 1932 apareció su trabajo de habilitación sobre la Ontología de Hegel, una investigación que hasta en el título estaba impregnada de la problemática heideggeriana. En el mismo año reseñaba usted en la revista *Die Gesellschaft* los textos de Marx, por entonces redescubiertos, sobre economía y filosofía, y un año más tarde apareció en el *Archivo para la ciencia social* el ensayo sobre “Los fundamentos filosóficos del concepto de trabajo de las ciencias sociales”. Estos son dos trabajos marxistas, como lo veríamos ciertamente también hoy. ¿De qué manera llegó a ser compatible eso el universo conceptual heideggeriano y el marxismo?

Marcuse: Yo creo que el tránsito de lo que usted llama el universo conceptual heideggeriano al marxismo no constituyó un problema personal sino generacional. Lo decisivo fue el fracaso de la revolución alemana, del cual fuimos testigos mis amigos y yo propiamente ya en el año de 1921 e incluso desde antes, con el asesinato de Karl y Rosa /1/. No parecía existir entonces nada con lo cual uno pudiera identificarse. Entonces llegó Heidegger, en el año de 1927 apareció *Ser y Tiempo*. Por esa época había concluido mis primeros estudios, me había doctorado en el año de 1922, había trabajado durante algún tiempo en Berlín en una casa editorial y librería de anticuario y me encontraba no obstante todavía a la búsqueda. ¿Qué sucede tras el fracaso de la revolución? Esta era una cuestión absolutamente decisiva para nosotros. En aquellos años se enseñaba bastante filosofía, la escena académica la dominaba el neo-kantismo, el neo-hegelianismo. Y de pronto apareció *Ser y Tiempo* como una filosofía realmente concreta. Aquí se hablaba del “Dasein”, de la “existencia”, del “uno”, de la “muerte”, de la “preocupación” (*Sorge*). Eso parecía tocarnos. Esto duró hasta 1932 aproximadamente. Entonces comenzamos a notar —y hablo en plural porque en realidad

/1/ Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo, dirigentes del “Spartakusbund” (Liga espartaquista), grupo de la izquierda revolucionaria que, en vano, trató de encausar la revolución alemana de noviembre de 1918 hacia la conformación de una “República socialista unificada de Alemania” a través de los consejos revolucionarios de obreros y soldados. Fueron asesinados por la soldadesca el 15 de enero de 1919, en Berlín.

no se trataba solo de un proceso personal— que esa concreción era bastante falsa. Lo que Heidegger hizo fue, en lo esencial, reemplazar las categorías trascendentales de Husserl por sus propias categorías trascendentales, lo cual significa que conceptos aparentemente tan concretos como existencia y preocupación se volatilizan en malos conceptos abstractos. Durante todo este tiempo había leído a Marx y continué leyéndolo, y entonces se produjo la aparición de los *Manuscritos económico-filosóficos*. Aquí tuvo lugar probablemente el viraje. Se presentaba aquí en cierto sentido un Marx nuevo que realmente era concreto y al mismo tiempo superaba al marxismo anquilosado, tanto en el sentido teórico como en el práctico, de los partidos. Y a partir de entonces, el problema Heidegger versus Marx ya no significó para mí ningún problema.

Habermas: Usted dice que Heidegger apareció, cuando publicó *Ser y Tiempo*, como alguien que ofrecía una filosofía concreta.

Marcuse: Sí.

Habermas: Pero justamente cuando se contempla a Heidegger desde un espectro de intereses marxista llama más bien la atención el que aquí se desarrolla un sistema conceptual trascendental o cuasitrascendental, precisamente el de la Ontología Fundamental, para la condición de la historia, para la historicidad, pero no precisamente para la comprensión de un proceso histórico material.

Marcuse: Sí, en Heidegger. En la ocupación con la historicidad se evapora la historia.

Habermas: Sin embargo, por entonces usted se refería y se relacionaba con esa Ontología Fundamental e intentaba, tanto en esos escritos tempranos, en los *Cuadernos filosóficos* como en los dos ensayos mencionados, movilizar el marco ontológico de tal manera que se llegaba a formular el trabajo enajenado contra el trabajo no enajenado en estos conceptos.

Marcuse: Sí, pero eso ya no era Heidegger. Eso era una Ontología que yo creía poder descubrir en Marx mismo.

Habermas: ¿Sucedió de tal modo que sus posiciones políticas básicas ya se habían afirmado desde 1918 y que los impulsos propiamente filosóficos se fueron integrando paulativamente a concepciones políticas, o se trató más bien de un movimiento dialéctico? ¿Usted participó incluso activamente en el movimiento de los consejos? /2/.

Marcuse: Estuve involucrado durante un corto período, fui miembro del consejo de soldados en el barrio de Reinickendorf en Berlín en 1918;

/2/ Los consejos revolucionarios de obreros y soldados se formaron, de manera más o menos espontánea tal como había acontecido en Rusia a partir de marzo de 1917, como expresión política de las clases trabajadoras frente al colapso del imperio y el ejército alemán, en el invierno de 1918, y orientaron la acción de las masas hasta que, constituido el gobierno provisional de Ebert y Scheideman, del Partido Social-Demócrata, fueron disueltos.

me retiré muy rápido de este consejo de soldados cuando se pasó a elegir en él a antiguos oficiales. Pertenecí luego por muy poco tiempo al SPD/3/, aunque también me retiré después de enero de 1919. Pienso que mi actitud política ya estaba establecida en esa época en el sentido en que ella estaba dirigida sin compromisos contra la política del SPD y en ese sentido era pues revolucionaria.

Habermas: ¿Qué papel desempeñaron para usted el Lukacs de *Historia y conciencia de clase* y el Korsch de *Marxismo y filosofía*? Eso lo tuvo que haber conocido usted antes que a Heidegger.

Marcuse: A Lukacs lo leí y conocí antes que a Heidegger y a Korsch creo que también. Ambos son ejemplos de una actitud que ve en el marxismo algo más que una estrategia y un objetivo políticos. En ambos se encuentra lo que usted ha llamado Ontología, que se remite a un fundamento ontológico más o menos implícito en la obra de Marx.

Habermas: ¿Cómo llegó usted al Instituto? /4/.

Marcuse: Por casualidad. Por medio de Kurt Riezler, quien por entonces era curador de la Universidad de Francfort y amigo de Horkheimer. Ya no recuerdo cómo conocí a Riezler, pero en todo caso él fué quien estableció el contacto entre el Instituto y yo. Eso sucedió en el año de 1932. El mismo era un amigo de Heidegger.

Habermas: Ah, eso yo no lo sabía.

Marcuse: Sí, escribió un libro sobre Parménides que es completamente heideggeriano. El estableció la mediación, en su persona y en su obra, entre Heidegger de una parte y el Instituto de la otra. De resto no existió ninguna otra conexión.

Habermas: ¿Conocía usted el Instituto? ¿Qué sabía usted de él en 1932?

Marcuse: En 1932 solo había aparecido el primer tomo de la *Zeitschrift fuer Sozialforschung* /5/ del Instituto. Eso era lo único que yo sabía. Quería ingresar urgentemente al Instituto a causa de la situación política. Era absolutamente claro a finales de 1932 que bajo el régimen nazi yo no podría habilitarme nunca. Y el Instituto ya había hecho por entonces preparativos para emigrar, con la biblioteca, etc.

Habermas: ¿Se reunió usted entonces con Horkheimer?

Marcuse: Yo me hallaba a finales de 1932 en Francfort, pero sólo

/3/ Partido Social-Demócrata Alemán.

/4/ El "Institut fuer Sozialforschung" (Instituto para la investigación social). Marco institucional y administrativo del trabajo teórico de un grupo de filósofos, psicólogos, psicoanalistas, sociólogos, juristas, economistas, teóricos de la literatura y el arte, historiadores y politólogos. Se agruparon alrededor de Max Horkheimer a finales de los años 20 en Francfort, dando origen a la llamada "Escuela de Francfort". Con la llegada de Hitler al poder el instituto se vió obligado a la emigración, primero a Ginebra, luego a París, finalmente a Nueva York.

/5/ *Revista para la investigación social*, órgano del Instituto. En lo sucesivo se la cita únicamente como *Revista*.

encontré a Leo Loewenthal, no a Horkheimer. Y Loewenthal desempeñó, por decirlo así, el papel mediador entre Horkheimer y yo.

Habermas: Usted conoció a Horkheimer apenas...

Marcuse: ...en 1933, creo, en Ginebra.

Habermas: ¿Y luego, no entró usted a colaborar propiamente antes de Nueva York?

Marcuse: No se llegó a una verdadera colaboración antes de Nueva York.

Habermas: ¿Puede usted decir cuál fue en ese entorno teórico, ciertamente nuevo para usted, el más fuerte impulso para una reorientación y desarrollo ulterior de sus ideas?

Marcuse: Sí. En primer lugar: la discusión de todos modos bastante independiente del marxismo, de la teoría de Marx. Segundo: el excelente análisis de la situación política. Nadie dudaba por ejemplo en el Instituto que Hitler llegaría al poder y permanecería también por un tiempo imprevisible en él una vez que lo hubiera conquistado. Y tercero: el psicoanálisis. Yo ya había leído a Freud, pero mi ocupación sistemática con Freud comenzó apenas en el Instituto.

Habermas: ¿Qué papel desempeñaba Fromm en el contexto?

Marcuse: Usted sabe probablemente por experiencia propia que la organización del Instituto era bastante jerárquica y autoritaria.

Habermas: Lo puedo confirmar.

Marcuse: Yo pertenecía por entonces a las figuras marginales del Instituto y no era invitado a las discusiones más importantes, de manera que solo indirectamente podía inferir lo relativo a los asuntos internos. La verdadera causa para el alejamiento de Fromm del Instituto fue su mutilación de la teoría freudiana, en especial la revisión del concepto freudiano de la estructura instintiva. Si cuestiones personales jugaron un papel..., no lo sé, sobre ello solo puedo hacer suposiciones.

Habermas: Para usted solo entonces comenzó Freud a jugar un papel, en el sentido de una psicología social marxista como una posibilidad...

Marcuse: ...como una necesidad, se sentía como una necesidad. Lo que se hallaba detrás de todos esos trabajos era la realidad del fascismo. Y la realidad del fascismo tenía que ser aclarada y explicada en conceptos de la teoría marxista, no en conceptos arreglados *ad hoc* sino desarrollados a partir de la teoría misma. Y para ellos parecía que en el psicoanálisis se había descubierto toda una dimensión profunda del comportamiento humano que quizás podría dar una clave para responder a la pregunta de por qué había fracasado lo de los años 1918-19 ¿Por qué el potencial revolucionario, históricamente extraordinario, no solo no fue utilizado sino que fue enterrado por decenios e incluso aniquila-

do? El psicoanálisis y en especial la metapsicología de Freud parecía ayudar en la declaración de las causas.

Lubasz: ¿Por qué era el Instituto tan desafecto al revisionismo de Erick Fromm? Esto es, ¿por qué se presuponía entonces que con la renuncia a una interpretación estricta de tipo instintivo-estructural del psicoanálisis algo se perdería?

Marcuse: El punto central era y es el contenido explosivo de la teoría freudiana de los instintos. Así pues, no la transformación ulterior sino la contradicción del psicoanálisis en la praxis con el autosacrificio de los impulsos decisivos de la teoría. Fromm fue uno de los primeros, según mi opinión, en eliminar los elementos explosivos de la teoría freudiana.

Habermas: Me gustaría saber si usted no es retrospectivamente injusto con la contribución de Erich Fromm, incluso para el surgimiento de la teoría crítica tal y como se desarrolló en Nueva York.

Marcuse: Me temo que usted tenga razón, —en lo que se refiere al “primer” Fromm.

Habermas: ¿No fué precisamente Fromm quien introdujo en el Instituto el programa de una psicología social marxista, ya al final de los años 20? Usted no se encontraba entonces en Francfort; no puedo por ello preguntarle sino por las impresiones que usted tuvo en la primera época de Nueva York. ¿No fué ciertamente Fromm, aunque estimulado por Horkheimer, quien intentó una mediación entre Marx y Freud en una variante propia que luego resultó decisiva para la Teoría Crítica? Esto es, ¿quién aclaró que el factor subjetivo no puede ser determinado con algunas presunciones de psicología trivial sino que exige una, cómo lo dijera, integración de la conceptualidad básica del psicoanálisis y del Marxismo? ¿No está muy impregnada la imagen de Fromm por la controversia ulterior con el revisionista Fromm y no se queda muy corta la contribución que él rindió en el período de formación de la Teoría Crítica?

Marcuse: Sí, lo concedo sin más. Y la descripción que he dado estaba coloreada como usted lo ha dicho, por la posición del Fromm tardío. El primer Fromm, digamos hasta... ¿cuándo apareció su libro *El miedo a la libertad*?

... Lubasz: 1940

Marcuse: Cuándo? No, el libro ya lo habíamos criticado agudamente. Pero los trabajos tempranos de Fromm, en especial sobre el dogma de Cristo, y luego los primeros ensayos en la *Revista*, todos ellos fueron aceptados como elementos de una psicología social marxista radical. Eso es correcto.

Habermas: ¿Podríamos detenernos todavía un poco, ya que eso parece hacerse actual como tema, en el modo de trabajo del Instituto en Nueva York? Existe un grupo aquí en Munich, alrededor del señor

-Dubiel, que se ocupa de esta fase del Instituto y propiamente bajo el punto de vista de la organización de la ciencia. Tal vez leo un par de frases. La tesis que el señor Dubiel sostiene en su trabajo *Organización de la ciencia y experiencia política. Estudio de caso sobre la estructuración y la historia de la temprana Teoría Crítica* es en pocas palabras la siguiente:

“La diferenciación entre investigación y presentación —Dubiel se refiere a anotaciones que hizo Marx sobre la estructura de *El Capital* y que Horkheimer retomó en su discurso inaugural cuando se hizo cargo de la dirección del Instituto, en el año de 1930, dejada por Grumberg— que Horkheimer identificaba con la diferenciación entre análisis especializado y construcción filosófica, constituía la subestructura organizativa de la investigación del trabajo científico entre los colaboradores de Horkheimer. Esta subestructura consistía en la diferenciación de roles cognitivos a la medida de la función de investigación y representación y un encadenamiento específico de estas funciones en el mismo proceso de la investigación. Esta estructura de la organización de la investigación se puede identificar fácilmente con la estructura del círculo. Horkheimer reivindicaba sistemáticamente la función de la presentación para sí, mientras sus colaboradores se obligaban a prestar servicios en la función, referida a aquella, de las especialidades científicas”.

Marcuse: No, eso constituye una separación inadmisibles, una separación completamente antidialéctica entre investigación y presentación que en el instituto realmente nunca se llevó a cabo. No era de ninguna manera así, que Horkheimer realizaba la incitación y la integración filosófica y los colaboradores, por decirlo así, se remitían a la presentación de su pensamiento. De ninguna manera. Cada uno de los colaboradores hacía uso simultáneamente del ámbito reservado para Horkheimer.

Habermas: Dubiel dice que Horkheimer utilizaba las atribuciones dictatoriales del director del Instituto, a las cuales atribuía expresa importancia, de la siguiente manera: El desarrollaba los planteamientos filosófico-políticos que provenían de una reflexión sobre la situación histórica y disponía sobre cuáles temas debería trabajarse y aproximadamente en cuál perspectiva de interpretación se debería trabajar. El segundo paso entonces...

Marcuse: El proponía los temas, no los disponía.

Habermas: Esa es ya una modificación importante.

Marcuse: El tenía naturalmente, en razón de su posición, cierto sobreponder. Pero las cosas eran discutidas, como es obvio, antes de que se comenzara con la elaboración. Vamos a ver si se me ocurre un ejemplo.

Habermas: Usted escribió entonces el ensayo sobre...

Marcuse: ...el estado liberal y el estado autoritario.

Habermas: ...sí, había allí un...

Marcuse: ...un discurso de Hitler, el discurso ante el club de los industriales de Duesseldorf se hizo público. Y entonces Horkheimer reunió a sus colaboradores y les llamó la atención sobre artículos de prensa y planteó la cuestión sobre si en ese discurso algo era tan importante y qué sería, como para ver si se lo debería hacer objeto de una investigación y una presentación más o menos independiente. Se discutió sobre ello y entonces se tomó la decisión. Horkheimer no dictaminó dictatorialmente: ahora se ha de trabajar sobre esto.

Habermas: Se podrían considerar Pollock y Grossman como economistas, Fromm como psicólogo, Loewenthal como historiador de la literatura, Adorno y Marcuse como críticos de la ideología, etc. ¿Se daba una división del trabajo entre estos especialistas y Horkheimer, quien proyectaba y proponía la perspectiva general y más tarde, en la presentación de los resultados de nuevo la hacía valer? Dubiel dice que bastaría con detenerse en los números singulares de la *Revista para la investigación social*: todos los números son presentados por Horkheimer y Horkheimer ha escrito comentarios inclusive, por ejemplo sobre los ensayos de Pollock...

Marcuse: Sí, Pollock escribió el ensayo sobre el capitalismo de estado, que en mi opinión es uno de los primeros intentos por mostrar que el capitalismo tardío no llegará a un colapso en razón de causas intrínsecas, en razón de causas económicas. Pero la crítica de la economía política que hace Marx no es precisamente ninguna disciplina particular, no se la puede oponer como disciplina particular a la integración filosófica, sea lo que sea esto último.

Habermas: Eso vale...

Marcuse: ...de la misma manera para Neumann y Kirchheimer más tarde. Lo que ellos hacían no era una disciplina particular en el sentido de la investigación empírica y limitada a un campo.

Habermas: A mí me parece que Dubiel y sus colaboradores establecen un corte demasiado profundo entre las perspectivas integradoras del filósofo Horkheimer y las así llamadas disciplinas particulares. Usted considera pues, que ya los así llamados especialistas se dedican a una ciencia social inspirada en el marxismo...

Marcuse: Sí...

Habermas: ...que desde sí misma estaba empeñada en la integración de los diferentes aspectos, sociopsicológicos, económicos, los que atañen a la teoría del estado.

Marcuse: Exacto. Yo considero que hasta el final la teoría marxista misma era la fuerza integradora que impedía que, por ejemplo, problemas económicos fueran tratados y discutidos exclusivamente como problemas de una disciplina particular.

Habermas: Quizás podríamos detenernos en este momento a considerar cómo tenía lugar la cooperación en el instituto ¿Qué significa por

sobre todo "instituto", eran dos espacios en la Columbia University?

Marcuse: Era toda una casa en la calle 117. La casa pertenecía a la Columbia University y se puso a disposición del Instituto.

Habermas: ¿Y cómo era el trabajo, el trabajo en común? ¿Cómo nos lo podemos representar?

Marcuse: Pues de tal modo que los problemas y las contribuciones de los colaboradores para la *Revista* se discutían en la oficina de Horkheimer. Participaba en ello quien se encontraba allí en el momento; Pollock, Loewenthal, los dos siempre estaban presentes; luego se agregó Adorno, yo también. Y bueno, la organización jerárquica se impuso también. Existía en último término una brecha. De una lado Neumann, Kirchheimer, Grossmann y del otro los que acabo de mencionar. Se trataba de una discriminación que no era exigida objetivamente sino que partía más o menos de la organización personal.

Habermas: ¿Se puede decir que el círculo más íntimo coincidía con el círculo de aquellas personas que se encontraban más cerca de las intenciones de Horkheimer, de sus intenciones teóricas?

Marcuse: Sí, eso se puede decir.

Habermas: ¿Cómo sucedía eso? ¿Era la *Revista* el centro desde el punto de vista organizativo?

Marcuse: Sí, definitivamente.

Habermas: ¿De tal manera que todo acontecía en la forma de sesiones de redacción?

Marcuse: En efecto. Se presentaban los manuscritos, primero a Loewenthal, luego a Horkheimer. Luego eran discutidos de nuevo.

Habermas: ¿Había seminarios?

Marcuse: Regularmente? No. Había seminarios, pero no estaban limitados al instituto interno. Tenían lugar dentro del marco de conferencias vespertinas que se dictaban en la Columbia University.

Habermas: ¿Y asistían también visitantes?

Marcuse: Venían también estudiantes de la Columbia University.

Habermas: ¿Y como conferencistas solo miembros del Instituto?

Marcuse: Creo que sí.

Habermas: Y eso servía más bien a los *public relations*. Pienso en la presentación hacia el exterior, para mostrar que ustedes estaban allí.

Marcuse: Sí.

Habermas: ¿Nunca estuvo el Instituto circunscrito, digamos, en relación a grupos de emigrantes más organizados políticamente?

Marcuse: Eso estaba estrictamente prohibido. Horkheimer insistió desde el principio en que nosotros éramos huéspedes de la Columbia

University, filósofos y científicos. Cualquier ligamen organizativo podría conmovir los fundamentos administrativos del Instituto. Así pues no se podía hablar de tales contextos.

Habermas: ¿Cuál era pues su perspectiva, en qué perspectiva trabajaba usted en la segunda mitad de los años 30? La *Revista* apareció en alemán hasta 1940, creo. Era evidente que ustedes no tenían el objetivo de ejercer algún influjo en los Estados Unidos con su teoría. ¿Tenían ustedes en perspectiva una Alemania tras el colapso del fascismo?

Marcuse: Nunca me planteé la pregunta. Quisiera responder ahora: No, no existía tal perspectiva. La perspectiva era: esperamos poder permanecer aquí, en los Estados Unidos, por un tiempo apreciable, debemos organizarnos en función de ello. No se pensaba que estábamos cerca de un regreso a una Alemania no fascista.

Lubasz: ¿Cómo se pensaba en aquel tiempo la conexión entre la teoría, que se encontraba en el período de su formulación, y una posible praxis? ¿O se suspendía esta problemática?

Marcuse: De nuevo la misma respuesta: si se entiende praxis como la ocupación política de una organización o para una organización: no, no se hablaba de que uno pudiera identificarse con grupos activos políticamente. Nadie conjeturaba en el Instituto que después del fascismo, si el SPD u otro partido burgués llegase al poder, la situación sería esencialmente diferente, que se presentaría una situación revolucionaria. El problema "Filosofía y praxis", tal y como explotó en 1968, se encontraba entonces suspendido.

Habermas: ¿Puede usted decir por qué se disolvió el Instituto, por qué se marcharon Adorno y Horkheimer a California? ¿Tenía esto también razones intrínsecas, tenía razones que provenían del desarrollo de la teoría, se había llegado a un punto final?

Marcuse: En cierto sentido se había llegado a un final y simultáneamente a un comienzo. Es un fenómeno muy interesante. El final era que ni Adorno ni Horkheimer, para nombrar a las figuras más importantes, nunca pudieron amistararse con el estilo americano de la práctica científica. Eso era para ellos más o menos positivismo, psicologismo, etc. Por otra parte es de todos modos interesante que Horkheimer y Adorno abandonaran los Estados Unidos justamente en el momento en que el Instituto comenzaba a tener éxito, en el momento en que su teoría y su práctica eran reconocidas en los Estados Unidos, a saber tras la aparición de la *Authoritarian Personality*. De pronto el trabajo del Instituto era un elemento imprescindible de la práctica científica americana. Y en ese momento ellos se marcharon.

Habermas: Pero se puede decir que la discusión sobre la escala A y la escala F no era propiamente una discusión sobre la Teoría Crítica.

Marcuse: No, pero el libro también tiene, si recuerdo bien, una larga introducción de Adorno.

Habermas: Volvamos de nuevo a los años 1940/41. ¿Por qué se interrumpió el trabajo en Columbia? ¿Por qué se marcharon los dos a California? ¿Eso significaba renunciar a la continuación de la *Revista*, verdad? Por qué?

Marcuse: Yo creo que Horkheimer tenía, si no me engaño, temores políticos de que incluso en los Estados Unidos la tendencia hacia el fascismo fuera tan fuerte que el Instituto como tal llegara a estar en peligro.

Habermas: ¿Puede usted, ya que en los años posteriores a 1968 circularon algunos rumores al respecto, informar algo sobre su actividad inmediatamente después de la guerra, cuando regresó a Alemania como oficial del ejército americano?

Marcuse: Primero me empleé en el departamento político de la OSS /6/ y luego en la División of Research and Intelligence of the State Department. Mi tarea principal consistía en la identificación de grupos en Alemania con los cuales se pudiera trabajar en la reconstrucción después de la guerra. Y la identificación de grupos que en cuanto nazis deberían ser llamados a dar cuenta de sus actos. Había entonces un gran programa de desnazificación. Se establecieron listas, con base en identificación precisa, informes y lectura de la prensa y de otras cosas, de aquellos que deberían ser llamados a juicio. Más tarde se dijo que yo había sido agente de la CIA.

Habermas: Sí, sí.

Marcuse: Lo que es estúpido pues la OSS ni siquiera se podía acercar a la CIA. Las dos se combatían entre sí como enemigos.

Habermas: Mi pregunta no solo tiene la intención de acabar de una vez por todas con esa estupidez sino la de aclarar políticamente qué sucedió propiamente con sus propuestas. ¿Tiene usted la impresión de que lo que usted hacía tuvo algunas consecuencias?

Marcuse: Todo lo contrario. Aquellos que figuraban por ejemplo como "criminales de guerra de la economía" en los primeros lugares de la lista, se encontraron bien pronto de nuevo en las posiciones decisivas de la economía alemana. Mencionar algunos nombres en este contexto es muy fácil.

Habermas: Quizás cerramos esta parte de nuestra discusión. Solo una pregunta más: Me he preguntado quién, por fuera del ambiente de Francfort, hubiera podido haber sido una figura que lo hubiese

/6/ Se trata de una oficina de inteligencia del ejército norteamericano (Office of Strategic Services) con la cual colaboró Marcuse desde antes de terminar la Segunda Guerra Mundial en contra de la Alemania nazi.

estimulado a una controversia intelectual. Solo me he encontrado con Sartre.

Marcuse: Correcto.

Habermas: ¿Qué importancia tuvo Sartre para usted? Se pueden perseguir sus huellas incluso hasta en el *Hombre unidimensional*.

Marcuse: Eso corresponde a una ocupación tardía o retrasada con una Ontología realmente concreta, no solo aparentalmente concreta. Esto se puede mostrar de manera absolutamente específica. En Heidegger el *Dasein* es neutral, esto es, un concepto abstracto. En Sartre el *Dasein* está dividido en dos sexos, — toda una dimensión que no figura en Heidegger. En *L'etre et le Néant* se da por ejemplo una fenomenología realmente encantadora del popó. Eso me gustó.

Habermas: Sí, también personas que pueden mirar tienen que tener por lo menos ojos.

Marcuse: En Sartre se da realmente una filosofía concreta. Esto también se demostró, pues el camino de *L'Etire et le Néant* al Sartre "político" es realmente muy corto.

Habermas: Usted pone el acento en el hecho de que eso que usted aprendió de Freud ingresó aquí por otro camino, en una tradición de lectura de izquierda de Heidegger, como por ejemplo en Sartre. Yo siempre consideré este asunto de un modo un poco diferente. Yo creo que usted se anticipó en cosas decisivas a Sartre, y ciertamente al Sartre de *Marxismo y Existencialismo*, en los primeros años de la década del 30. Su intento de una utilización marxista de la Ontología Fundamental heideggeriana se asemeja en los lineamientos generales a lo que Sartre ha realizado en el período de transición de *L'Etire et le Néant* a posiciones marxistas, de seguro que sin conocer sus trabajos.

Marcuse: Sí, seguro.

Habermas: ¿Le parece a usted falso considerarlo de esta manera? Usted ya no tomaba todo eso en serio, naturalmente, en los años 50.

Marcuse: Eso no es cierto.

Habermas: Sí, por entonces comenzaba la lectura marxista del último Husserl e incluso de Heidegger en Checoslovaquia, en Yugoslavia.

Marcuse: En lo que se muestra que *quizás* exista una conexión conceptual intrínseca en lo que hay realmente de bueno en Husserl e incluso tal vez en Heidegger, pues ese ensayo tardío de Husserl sobre la crisis de la ciencia europea es ciertamente, comparado con los trabajos trascendentales anteriores, realmente un nuevo comienzo.

II

Habermas: Me gustaría muchísimo charlar con usted acerca de algunas cuestiones de índole teórica, Herbert. En primer lugar, sobre los fundamentos antropológicos de la teoría de la sociedad en su pensamiento; luego sobre la importancia que tiene la teoría estética; sobre las relaciones entre la filosofía y la ciencia; sobre su evaluación de la democracia política y en general del liberalismo, y finalmente, sobre la relación teoría-praxis. Esto nos conducirá inmediatamente a la problemática política. Quizás debería añadir desde qué perspectiva planteo mis preguntas. Junto con Adorno es usted quien ha ejercido personalmente sobre mí el mayor influjo inmediato con sus trabajos, y las coincidencias son tan grandes que a mí ya solo me llaman la atención las dificultades que probablemente también se encuentran en esa teoría y con las cuales uno tiene que ver si está interesado en continuar desarrollándola. Este es pues el espíritu con base en el cual quisiera plantear algunas preguntas. Yo creo que si le leo simplemente de cuando en cuando algunos pasajes de sus ensayos sabremos de qué estamos hablando propiamente. En primer lugar algo de las *Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico*. Allí se encuentra un pasaje del cual yo opino que pone de manifiesto un motivo en su pensamiento que ha permanecido constante hasta el día de hoy, hasta el libro *La permanencia del arte*, un motivo que, por lo demás, lo diferencia a usted de Horkheimer y Adorno. Se dice en este ensayo temprano de 1932:

“Justamente la mirada imperturbable en la esencia del hombre se convierte en el impulso inexorable para la fundamentación de la revolución radical. El que en la situación fáctica del capitalismo no se trata solamente de una crisis económica o política sino de una catástrofe de la esencia humana, tal conocimiento condena de antemano al fracaso toda reforma meramente económica o política y exige incondicionalmente la superación catastrófica de la circunstancia fáctica por medio de la revolución total. Solo con base en una fundamentación asegurada de tal modo, cuya consistencia no puede ser conmovida por medio de ninguna clase de argumentos meramente económicos o políticos, se manifiesta la pregunta por las condiciones históricas y los agentes históricos de la revolución. Toda crítica que se ocupe solo de esta teoría, es decir de la lucha de clases y la dictadura del proletariado, sin analizar su propio fundamento, pasa de largo y no acierta en su objeto”.

Marcuse: Eso es de las Contribuciones para una *Fenomenología del materialismo histórico*.

Habermas: No, de las *nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico*, es decir, el comentario a los *Manuscritos económico-filosóficos*. Es de 1932.

Marcuse: Sí.

Habermas: Incluso si suprimo un aliento de vocablos expresionistas —como “revolución total”—, se encuentra aquí un motivo de su pensamiento que ha permanecido. Usted tenía entonces todavía un ímpetu ontológico. Cuando usted habla de “fundamento” y de la “esencia del hombre” todavía está pensando en apropiarse de las perspectivas de una Ontología Fundamental de una manera marxista. Usted se liberó de ese marco de referencia conceptual. Por otra parte, uno tiene la impresión de que más tarde la metapsicología freudiana tomó el lugar de la ontología fundamental heideggeriana. Su marxismo tiene hasta el día de hoy un “empaque” fuertemente antropológico, si es que lo puedo decir de una manera tan ligera.

Marcuse: ¿“Antropológico” lo dice usted en el sentido de la antropología filosófica, no de la etnología?

Habermas: Sí. Para aclarar quizás lo que pienso, en la página 25 del *Ensayo sobre la liberación* se dice:

“Tendríamos entonces más acá de todos los valores un fundamento investigativo-psicológico para la solaridad entre los hombres, una solidaridad que fue efectivamente reprimida de acuerdo con las exigencias de la sociedad de clases, pero que a partir de este momento aparece como la condición previa de la liberación”.

Marcuse: Sí.

Habermas: En este sentido usted habla incluso de los “fundamentos biológicos” del socialismo, aunque coloque un signo de interrogación enseguida. Algo que se repite de manera completamente clara en su último libro, *La permanencia del arte*:

“La imbricación de dicha y desdicha, felicidad y desgracia, Eros y Thanatos, no puede ser resuelta en la problemática de la lucha de clases, la historia posee un piso natural”.

A esto es a lo que me refiero cuando hablo de antropología.

“El hombre como ser genérico (*Gattungswesen*) más acá de todo antagonismo de clase es una condición de posibilidad de la sociedad sin clases. La humanidad como realidad, como la comunidad de individuos libres presupone una transformación del desarrollo orgánico en el interior del desarrollo histórico-social”.

Esta transformación del desarrollo orgánico la concibe usted también desde la perspectiva de un regreso a una base natural, en todo caso a un potencial fundado antropológicamente.

Marcuse: Pero ningún regreso. Yo rechazaría toda interpretación, toda explicación en términos de un “regreso a la naturaleza”. También en este respecto la naturaleza es algo que ha de ser primero restablecido, restaurado.

Habermas: Usted habla de una base natural y también de una es-

estructura instintiva que ciertamente desarrolla una dinámica histórica pero que al mismo tiempo es el piso para la organización racional de productores libres asociados en una sociedad futura. Uno se pregunta de qué modo son compatibles tales presuposiciones acentuadamente antropológicas con el materialismo histórico, es decir llanamente con la transformabilidad de la naturaleza humana.

Marcuse: El que el hombre tenga un cuerpo y que tenga eso que Freud llama instinto, y que en el hombre se den instintos primarios, no quiere decir que estos no sean modificables. Cuando hablo de la naturaleza humana me refiero siempre a una naturaleza que puede modificar al hombre en su totalidad. Si la estructura instintiva es invariante en el sentido de que en su base siempre se encuentra el conflicto entre Eros y Thanatos, eso no quiere decir que las formas en las cuales se desarrolla este conflicto no sean modificables histórica y socialmente. Ya en Freud encontramos la idea según la cual hay grados en los cuales la energía destructiva puede ser sometida al mandato de la energía erótica. Esto implica ya una transformación de la estructura instintiva, no es algo que yo haya agregado. Así pues, no es correcto, o en todo caso lo es muy relativamente, afirmar que Freud coloca en la base una naturaleza humana inmodificable.

Habermas: Lo que yo he llamado provisionalmente fundamentos antropológicos de la teoría de la sociedad tiene ciertamente dos aspectos, como se ve a partir de los textos citados. Por una parte sirven para la fundamentación de una radicalización del concepto de revolución o para una versión radical del concepto de revolución. Usted afirma que no se puede tratar en la liquidación del capitalismo de ningún modo de la superación de una formación social determinada, y que más bien los cambios que tal liquidación traería consigo significarían una revolución que penetra profundamente en la estructura vital de la personalidad individual, en sus relaciones con la naturaleza, en las relaciones de los sexos entre sí. No se puede tratar pues simplemente de un cambio de principios de organización social, por decirlo así.

Marcuse: Formulado de otro modo —y para darle a Hegel su razón—: se trata de un cambio radical del sistema de las necesidades.

Habermas: Pero el sistema de las necesidades era simplemente un término para la sociedad burguesa y para una forma de organización de las relaciones sociales, mientras usted utiliza aquí el psicoanálisis como una teoría antropológica. No resulta en ello algo del pathos del nuevo hombre, que en los años 20 se escuchaba de diferentes...

Marcuse: Sí, ¿para qué necesitamos una revolución si no obtenemos un nuevo hombre? Eso nunca lo entendí. Para qué? Naturalmente, un nuevo hombre. Este es el sentido de la revolución, tal como Marx la ha visto; no es el sentido de la revolución burguesa. En la revolución burguesa se trata realmente todavía del establecimiento del dominio de una clase frente a una clase en decadencia. Para ello también se requiere, de todos modos, de un nuevo sistema de necesidades, pero no

realmente y de manera radical de un nuevo hombre. Solo en la etapa histórica del capitalismo tardío se ha hecho aguda esta exigencia hacia un hombre nuevo como principal contenido de la revolución, porque solo ahora —y esto es algo que debería ser discutido, para ver si es cierto— contamos con el potencial, el potencial social, natural y técnico, para que este nuevo hombre aparezca y pueda realizarse.

Spengler: Los chinos no escucharían eso con placer, porque el problema del nuevo hombre es lo único que tienen en común Marcuse y Mao.

Marcuse: Tanto peor para Mao. Es un concepto peligroso y yo tampoco lo utilizo, yo no hablo de un nuevo hombre.

Lubasz: Qué significa eso: un nuevo hombre? ¿Qué se puede entender bajo tal concepto?

Marcuse: En conceptos freudianos: una transformación en la estructura instintiva según la cual energía destructiva se pone cada vez más y más al servicio de energía erótica, hasta que la cantidad se transforma en cualidad y las relaciones entre los hombres, y de ellos hacia la naturaleza, se pacifican y se abren a la felicidad.

Habermas: ¿Por qué siente usted la necesidad de formular en términos del psicoanálisis lo nuevo que ha de ser alcanzado por medio de un cambio revolucionario de la forma de la sociedad capitalista?

Marcuse: Por qué?

Habermas: Al estilo marxista de aproximación al problema le es más peculiar el comprender nuevas estructuras de la personalidad o estructuras modificadas de la personalidad desde afuera hacia adentro, esto es, a partir de nuevas formas de organización del intercambio social.

Marcuse: Organizadas por hombres, como usted lo acaba de decir. Una nueva estructura de la personalidad es una precondition de la transformación radical, del salto cualitativo.

Habermas: Pero uno diría que si es posible una forma de organización del intercambio social en la cual la escisión entre la existencia privada, tanto en el trabajo como también en el ámbito de la política, fuera superada, si se lograra...

Marcuse: Explique: qué se supera?

Habermas: ...si se logra organizar la producción y, en correspondencia, la formación de la voluntad política, de tal manera que aquello que es necesario se pueda hacer depender de decisiones que provienen de una voluntad común y conformada sin coacción, esto es, cuando una sociedad es democratizada radicalmente, entonces se suprimen coacciones sociales superfluas. Con ello se hace también superflua la deformación de las estructuras de la personalidad. Esta es por lo menos la perspectiva marxista corriente para hablar sobre una transformación de las

estructuras de la personalidad. Pero usted elige en *Eros y Civilización* el camino opuesto.

Marcuse: Cómo opuesto?

Habermas: Usted elige primero conceptos psicológicos fundamentales y dice querer explicar entonces qué aspectos tienen las estructuras de la personalidad bajo el dominio del principio de rendimiento; y entonces recurre usted al aparato psíquico y pone el acento en el fondo en una dinámica que es prehistórica, que naturalmente está mediada históricamente...

Marcuse: No, yo pregunto: cómo es que la estructura psíquica del hombre siempre de nuevo ha impedido la revolución posible o la ha echado a perder. Y ésta es una cuestión histórica, a saber, cómo manipula la sociedad, la sociedad de clases, la estructura instintiva y dicho incidentalmente, primero de una manera completamente indirecta y luego, con el progreso de la técnica y la psicología, siempre más directa y efectivamente.

Habermas: Usted considera pues que este ímpetu psicológico-antropológico solo se hace necesario en suma en el momento en que el potencial conflictivo en las sociedades del capitalismo tardío exigen más bien un análisis socio-psicológico que uno de carácter inmediatamente políticoeconómico.

Marcuse: Porque la manipulación de la estructura instintiva es una de las principales palancas para la explotación y la opresión en la sociedad del capitalismo tardío.

Habermas: El proceso de socialización ha llegado a ser tan integral en el capitalismo tardío, que él, por decirlo así, penetra substratos naturales que en el capitalismo liberal todavía permanecían intocados en la protección de la familia burguesa.

Marcuse: Por ejemplo, la sobreactivación sistemática del instinto de destrucción, la indoctrinación sistemática de la violencia, la liquidación sistemática de la esfera privada, nuevas formas, mucho más eficaces del control social.

Spengler: Si esto se relaciona tan explícitamente con el capitalismo tardío, ¿cómo se diferencia, por ejemplo, de las formas de control social que se practican en la Unión Soviética?

Marcuse: Allí todavía no son necesarias de este modo, porque allí, hasta donde puedo percibirlo, el poder de la burocracia dominante no ha llegado a convertirse en un problema de legitimación. Allí se trata todavía de una mejora en el nivel de vida, en lo cual la burocracia provisionalmente todavía cumple.

Habermas: Pero volvamos a lo del elemento antropológico. Usted dice haber escrito *Eros y Civilización* como reacción a una situación histórica en la cual los conflictos deberían ser analizados hasta en el interior del aparato psíquico.

Marcuse: Ello mismo es un fenómeno histórico.

Habermas: Bien. Yo supongo de todos modos que el uso que usted hace de la teoría freudiana tiene otras razones. Yo creo que usted hace uso de la teoría de los instintos de Freud en *Eros y Civilización* para ganar una versión materialista del concepto de razón. Si esto es acertado, entonces pregunto: ¿Se puede fundamentar de esta manera la razón en forma naturalista? Quizás puedo aclarar esta cuestión todavía un poco más con base en una cita. Así pues, en *Eros y Civilización* contraponen usted la lógica del dominio a la lógica de la enajenación, es decir, eso que Horkheimer llama razón instrumental.

Marcuse: Max Weber.

Habermas: ¿Es ese un término de Max Weber?

Marcuse: Creo que sí.

Habermas: Yo no lo creo, pero no quiero excluirlo. Aquí, en la página 220 se dice:

“En la medida en que la lucha por la existencia comienza a servir al libre desarrollo y a la satisfacción de las necesidades individuales, la razón represiva cede el paso a una nueva racionalidad de la satisfacción en la que coinciden razón y felicidad”.

Y en la misma página, más abajo:

Cuando la vida privada no tenga que ser dirigida aparte de y en contra de la vida pública, podrían quizás la libertad del individuo y la de la comunidad coincidir por medio de una voluntad general que podría manifestarse en instituciones a favor de las necesidades individuales. Las renuncias instintivas y los aplazamientos en la satisfacción que exige la voluntad general no deben ser en ningún modo oscuras ni inhumanas y su razón no ha de ser autoritaria. Sin embargo subsiste la pregunta de cómo puede la civilización generar libremente la libertad, cuando la no-libertad ha llegado a ser una parte y un elemento modular del aparato psíquico. Y si no es así, ¿quién tiene el derecho para establecer e imponer criterios objetivos de valor?”

Esta pregunta sugeriría la respuesta de que los hombres mismos, naturalmente sólo cuando coincidieran como libres e iguales en un proceso no forzado de opinión y de gestación de una voluntad, podrían conformar tal voluntad general, —y solo los hombres mismos.

Marcuse: Sí.

Habermas: Así pues, el principio de la no violenta intersubjetividad de la comprensión, para llamarlo así, el principio del lenguaje, al cual, por así decirlo, le es inherente la intención hacia una comprensión no violenta, sería acaso el principio al que habría que acudir aquí, si de lo que se trata es de decir qué es propiamente lo razonable en tal relación social nueva. Sin embargo usted no recurre al principio de un acuerdo razonable, el cual es simplemente el principio de la democracia cuando

se encarna políticamente, sino que recurre en este lugar al principio de la dictadura educadora. Usted dice aquí:

“De Platón a Rousseau la única respuesta honrada consiste en la idea de una dictadura educadora ejercida por aquellos de quienes se puede creer que han adquirido el saber sobre lo que es realmente el Bien”.

Yo me pregunto si este recurso a la dictadura educadora solo tiene lugar por considerar usted que el telos inherente a la razón, por medio del lenguaje, hacia un acuerdo sin coacción, es algo que primero debe ser recuperado históricamente, y mientras éste no sea el caso se debe acudir entre otros medios también al de la dictadura educadora. ¿O tiene su recurso a la dictadura educadora otra razón? Tal vez ésta: el que usted no fundamenta en general la razón en el lenguaje o en el acuerdo razonable, sino precisamente de una manera mucho más profunda —en una naturaleza instintiva que se hace valer en cierto modo como algo exterior a la razón. Usted lo ve, yo tengo dificultades con su intento de fundamentar por medio de una teoría de los instintos la racionalidad como al que se hace valer en contra de una razón recortada instrumentalmente. Y tengo la sospecha de que usted acude a la dictadura educadora porque se propone una fundamentación materialística de la razón.

Marcuse: Yo no hablaría hoy simplemente de dictadura educadora. El pasaje que usted ha citado fue formulado intencionalmente en forma provocativa. Quizás dictadura educadora en el interior de la democracia, pero no simplemente dictadura educadora. Pero esta no es la cuestión principal. En lo referente a la cuestión fundamental, en lo de la fundamentación naturalística de la razón, me atrevería a afirmar: sí, justamente eso me parece necesario. Siempre que he hablado de estas cosas en mis clases he hecho claro que lo que yo digo se basa en dos juicios de valor, que no son ellos mismos reductibles. A saber: 1) Es mejor vivir que no vivir, 2) Es mejor llevar una buena vida que una mala. Estos son juicios de valor irreductibles. Si alguien no los acepta no es entonces un compañero de discusión. Con base en estos dos juicios de valor se da en mi opinión la posibilidad de una determinación del concepto de razón, a saber: que es razonable aquella represión (pues el concepto de razón es un concepto represivo, ahí no cabe la menor duda según mi opinión), que en forma demostrable favorece las posibilidades de una vida mejor en una sociedad mejor.

Habermas: ¿Quién determina qué es la mejor vida?

Marcuse: Justamente a esa pregunta le negaría la respuesta. Si alguien no sabe aún lo que es una vida mejor está perdido sin remedio.

Habermas: No, el problema consiste precisamente en que todo el mundo sabe bastante exactamente lo que es una vida mejor, pero no coincide en sus concepciones, en todo caso *hic et nunc*. Yo no quisiera tener en común con el señor Dregger ninguna idea sobre la vida buena.

Marcuse: Quién?

Habermas: El señor Dregger, bien, es una...

Splengler: ...un fenómeno político desagradable...

Habermas: ...una personalidad del CDU /7/ que sostiene hoy una política nacionalista-conservadora a la manera de Strauss y que por ejemplo representa valores en términos de seguridad, valores de "law and order", valores de una vida comunal "limpia", esto es, valores de los que se podría decir en una perspectiva psicoanalítica que reflejan una represión de la naturaleza instintiva.

Marcuse: Se puede mostrar que eso que dice el tipo es falso, que no conduce a una sociedad mejor sino a una estabilización de la existencia.

Habermas: No. Los criterios de valoración de los que se habla en el pasaje no los extrae usted de los dos juicios de valor fundamentales, que acaba de citar. Esas son fórmulas vacías que la gente puede llenar a su gusto. Criterios de valor no se obtienen del cielo, a la manera jusnaturalista, en forma abstracta y de una vez para siempre, porque criterios de valor no son independientes, desde el momento en que albergan un contenido material, de los problemas que deben ser resueltos en una situación histórica concreta. Cuáles son los valores que de acuerdo con los razonables han de ser seguidos y aceptados solo se encuentran...

Marcuse: ...por medio del análisis de las condiciones del cambio...

Habermas: ...si se puede hacer plausible lo que quieren hacer todos en esa situación.

Marcuse: Sí, eso precisamente.

Habermas: Pero entonces la razón es algo que no se arraiga en los instintos sino algo que, para decirlo de modo elemental, se afina en el lenguaje; y entonces la razón se arraiga en las condiciones de una formación de voluntad no coercitiva.

Marcuse: Podemos conformar una voluntad general solo con base en la razón y no al contrario, y la razón o la racionalidad se afina de hecho en los instintos, o sea en el impulso de la energía erótica por detener la destrucción. Eso sería justamente lo que yo definiría como razón: protección de la vida, enriquecimiento de la vida, embellecimiento de la vida. Y esto según Freud se arraiga ya en la estructura instintiva misma.

Habermas: En la estructura instintiva se arraiga lo que nosotros finalmente reconocemos como nuestras reales necesidades. La dificultad consiste en que, sin embargo estas necesidades reales se representan siempre en un medio histórico, esto es, en presencia de problemas concretos. Naturalmente que hay allí también algo general que se impone y eso lo podemos llamar entonces Eros. Pero siempre se discute

/7/ CDU- Partido Demócrata Cristiano de la República Federal Alemana.

solamente en determinadas situaciones históricas, cuando se debe decir exactamente qué nos hace más felices, qué hace más bello el ambiente, qué hace a la vida digna de ser vivida.

Marcuse: Pero eso se sabe.

Habermas: Allí habla el viejo filósofo en usted: "Pero eso se sabe".

Marcuse: Cualquier hombre sabe que la naturaleza se muestra más bella si no levanto un edificio de sesenta pisos en una orilla. No se requiere de ninguna filosofía para saber eso. Esto constituye un llamado a la estructura instintiva. Sin ninguna duda se muestra más bella, es más gratificante, es más tranquilizante. Lo mismo vale frente a esas centrales atómicas de mierda.

Habermas: Si fuera tan sencillo no tendríamos la mierda en la que nos encontramos.

Marcuse: Seguro, eso nos ha sido impuesto.

Spengler: No se puede despachar históricamente el fascismo en Alemania de una manera tan fácil.

Marcuse: Y qué hay con eso?

Spengler: ¿Qué se te ocurre en el caso de que los hombres no se puedan representar una vida mejor en una sociedad mejor sino en una sociedad fascista?

Marcuse: Una sociedad fascista, esto es una sociedad que descansa ella misma en la activación y superactivación de energía destructiva, no puede ser ninguna sociedad mejor.

Habermas: Usted tiene dos argumentos fundamentales para la demostración de lo que es racional. De un lado dice usted que es algo a lo que tenemos acceso en forma intuitiva; es justamente cuestión de sentido común saber qué es lo que uno quiere propiamente.

Marcuse: Sentido común e instinto.

Habermas: Instinto humano. Este es uno de los argumentos. El otro es la teoría. Usted sostiene que si aquello que es comprensible de suyo se ha oscurecido hasta tal punto —y por cierto que por medio de coacciones sociales analizables— que los hombres ya no pueden reconocer lo que es evidente, entonces debe ser investigado teóricamente cómo se llega a tal alusión y a tal disimulo, y por lo tanto son los menos quienes pueden llegar a una comprensión teórica. Mi objeción se dirige al hecho de que usted de un lado gana lo que es razón y racional de Hegel. Usted lo desarrolla en todos sus libros, incluso en *Eros y Civilización*, en un capítulo de transición y con base en la *Fenomenología del Espíritu*. Por otra parte, deja usted a Hegel a un lado, pues usted sabe muy bien que la Lógica de Hegel no se puede aceptar ya sin más. El concepto de razón deviene anónimo, por decirlo así. Niega su origen idealista y es trasplantado al contexto de la teoría freudiana de los instintos. Justamente nos encontramos con dificultades cuando usted

afirmó: lo que es racional se encuentra en los instintos o en el Eros en la medida en que cualquier persona puede comprender fácilmente qué es lo mejor para él y para los otros.

Marcuse: No, eso es muy ligero. El concepto de razón se encuentra en la estructura instintiva en la medida en que Eros es idéntico al afán por contener la energía destructiva.

Habermas: En toda situación concreta hay diferentes definiciones de lo que es nuestro interés común o incluso de lo que es un interés que pudiera ser generalizado.

Marcuse: Ese es el punto más importante. Hablando honradamente: yo no creo que sea imposible en una situación dada determinar, determinar de una manera general, cuál es el interés general. Yo tengo esto por la ideología de la clase dominante. A mí me parece que es muy posible determinar cuál es el interés general.

Habermas: Tenemos elecciones generales y se ve cuáles partidos y cuáles programas en general reciben el consenso, y estos no son evidentemente los partidos y los programas de los cuales usted espera que el interés general...

Marcuse: ...un momento, nosotros tenemos elecciones generales de las que todo el mundo sabe que son falsas. Lo que es necesario es el esfuerzo por la teoría, la demostración de las fuerzas, de tal modo que a cada quien le sea claro cuál es el interés general. Es ya incluso una forma de la represión insistir en que el interés general no es determinable por todos, por la generalidad. Yo encuentro que cada día es más fácil determinarlo.

Habermas: Usted dice que debe ser determinado teoréticamente.

Marcuse: Debe ser demostrado teoréticamente.

Habermas: ¿Qué es tan sencillo en esto, si esta teoría no disfruta justamente de un reconocimiento general sino más bien es una teoría que por ejemplo en la práctica científica es marginal? ¿Y qué es entonces aquello en lo cual usted se apoya cuando dice: yo, Herbert Marcuse, puedo demostrar muy fácilmente hoy lo que es de interés general?

Marcuse: Yo no lo digo. Yo me digo que a mí y a cualquier otro que sea capaz de articularse por medio del lenguaje se le puede mostrar y demostrar lo que es hoy el interés general. Y que sin lugar a dudas eso no puede ser determinado por el pentágono.

Habermas: Sin embargo, contra esta afirmación habla una evidencia histórica.

Marcuse: A saber?

Habermas: A saber, la evidencia de que hoy en día ya no pueden ser identificados grupos políticamente organizados en los países más desarrollados, en cuya autocomprensión pueda apoyarse esta teoría de la sociedad. Fue un elemento constitutivo de la teoría crítica el haber per-

dido sus destinatarios, sus destinatarios históricos, primeramente en los años 30 y 40. En el período clásico de lo que hoy se llama teoría crítica se consideraba que solo individuos aislados se encuentran en capacidad de comprender en qué consiste la desdicha. Y usted contradice eso ahora.

Marcuse: Yo ya no aprobaría esa tesis. Yo diría hoy que en el fondo todo el mundo sabe lo que es necesario. Que el interés general por una sociedad mejor y las posibilidades de su realización son demostrables y que esta certeza es reprimida. Y esto también lo ha dicho en el fondo la teoría crítica siempre: no solo individuos aislados. Tal vez algunos lo puedan articular inmediatamente, pero en sí, todo el mundo lo sabe. Por lo demás, las transformaciones radicales en la historia nunca comenzaron con movimientos de masas.

Habermas: Permítame usted leer algunos pasajes del *Hombre unidimensional*, que desgraciadamente solo tengo aquí en inglés, y de los cuales se puede clarificar cómo fija usted los conceptos por medio de los cuales se puede reconocer lo que es racional. Allí se trata de conceptos generales, de Universalía, de esa clase de conceptos a los que es inherente un potencial crítico. En la página 211 se dice: "...los universales son elementos primarios de la experiencia — universales no en cuanto conceptos filosóficos sino en cuanto las cualidades verdaderas del mundo con el cual uno está confrontado todos los días". Eso es aproximadamente lo que usted acaba de decir: todo el mundo puede saber en el fondo lo que es bello y bueno. Aquí habla usted de los "universales sustantivos del deber, de la justicia, de la felicidad y sus contrarios".

"Parece que la persistencia de estos universales introducidos como puntos modales del pensamiento refleja la conciencia desgraciada de un mundo dividido en el cual aquello que es se queda corto e incluso niega aquello que puede ser. La diferencia irreductible entre el universal y sus partículas parece arraigarse en la experiencia primaria de la diferencia inconquistable entre potencialidad y actualidad, entre dos dimensiones del mismo mundo experimentado. El universo abarca en una idea las posibilidades que se realizan y a la vez se detienen en la realidad".

Marcuse: Eso es el más ortodoxo Aristóteles.

Habermas: Sí, eso es Aristóteles reanimado por medio de una mirada ligeramente hegeliana y en todo caso en un lenguaje casi fenomenológico. Usted dice aquí que en la "everyday life", ya en el mundo de la vida (*Lebenswelt*) encontramos previamente los conceptos por medio de los cuales formulamos nuestros juicios de valor. Estos tienen el carácter, analizado detalladamente por Hegel, de que en cierto modo trascienden autocriticamente aquello que es y lo confrontan con lo que la cosa podría y debería ser. Esto resulta más bien insatisfactorio filosóficamente, porque usted ya no defiende sistemáticamente las teorías filosóficas de donde proviene esta conceptualidad. Usted no es ni aristotélico ni hegeliano de una manera sistemática.

Pero si esto es así, entonces tenemos que decir de otro modo cómo llegamos a los fundamentos normativos de nuestra teoría, para expresarlo en forma muy simple. Y usted lo intenta con Freud. Usted dice: principio de realidad y principio de placer.

Marcuse: Sí.

Habermas: Usted caracteriza los principios según los cuales se forma la estructura instintiva y dice: aquello que unifica a los dos principios es lo que es racional.

Marcuse: No los unifica únicamente.

Habermas: O los concilia?

Marcuse: Si la dinámica de ambos principios tiende a la emancipación de la energía erótica.

Habermas: Sí, está bien, pero entonces todavía se puede mostrar en la dimensión de la aplicación de esta teoría que eso es demasiado general, demasiado general para identificar en cada caso lo que es lo bueno o lo mejor o lo deseable, o tal vez el interés que pudiese llegar a ser general. Mire usted, usted se mueve entre estos dos polos. De un lado dice que el mundo de la cotidianidad se interpreta en una conceptualidad que funciona de una manera similar a lo que Hegel ha dicho del concepto; por ello la última instancia a la que podemos apelar, y eso lo creo yo también, es la autocomprensión de los afectados mismos.

Marcuse: Tal y como son.

Habermas: Pero estos afectados deberían *poder* participar en cuanto individuos libres e iguales, en cuanto individuos autónomos, en un proceso no coercitivo de formación de una voluntad, si lo queremos decir en el lenguaje de la filosofía social burguesa. Entonces podrían aportar su potencial de experiencia.

Marcuse: Sí, en eso estoy de acuerdo con usted.

Habermas: Bien, pero entonces lo racional no se encuentra tanto en esta clase de conceptualidad cotidiana, sino que más bien el carácter de lo razonable se encuentra en la organización de una formación de voluntad no coercitiva y general, esto es, en el telos de una intersubjetividad libre de y para la comprensión; y lo racional no se encuentra *per se* en una estructura de intereses, por decirlo así, que de acuerdo a circunstancias es reprimida, deformada o liberada.

Marcuse: Lo que es razonable no puede consistir en un organización como tal, sino únicamente en una organización que ha sido creada por hombres o que es creada por hombres que siguen o persiguen eso razonable. Usted invierte la cosa.

Habermas: No, en la idea que todos tenemos de ello y que en el fondo de hecho todo el mundo tiene, en la medida en que en general ha intercambiado con cualquier otro una palabra para entenderse con él.

Marcuse: Sí.

Habermas: En esta dimensión se encuentra, por decirlo así, nuestro concepto intuitivo de lo razonable, pero no en nuestras estructuras de intereses. En la estructura instintiva se halla de hecho el contenido material y aquello de lo que se trata en la situación concreta.

Marcuse: Pero también en ello se encuentra cómo es posible ese aquello, cómo es posible su organización libre de dominación, cuáles son sus bases. Y en este contexto quisiera decir algo también sobre el concepto de solidaridad. La solidaridad en sí no es de ningún modo un valor. Bajo el régimen nazi se dió solidaridad real —hasta el amargo final. La solidaridad en sí no vale nada. Está la solidaridad de la mafia, están todas las posibles solidaridades. La solidaridad debe estar fundamentada nuevamente en una estructura que pueda vincular eróticamente a los hombres, esto es, en una sociedad sin clases. Ella tiene que tener una raíz de la estructura instintiva misma. La solidaridad fascista se fundamenta evidentemente en solidaridad en la agresión y no en solidaridad en el eros, no en la protección del otro, sea lo que sea ello. Así pues, me parece que sin el concepto de la solidaridad no nos entendemos, nada funciona. Su voluntad general presupone ya la solidaridad. Una voluntad general de hombres cuyos intereses vitales se contraponen entre sí no funciona.

Habermas: Podemos perfectamente partir del hecho de que también en todas las sociedades futuras continuarán existiendo antagonismos de intereses; de lo que se trata es de normar aquello que en toda sociedad es normado en forma general de tal modo que todas esas normas o reglas puedan llegar a estar de acuerdo:

Marcuse: El presupuesto tiene que ser un acuerdo, un acuerdo posible de los intereses, que permita resolver los conflictos de intereses por medios pacíficos en una sociedad socialista.

Habermas: Quizás dejamos de lado por ahora el tema de la razón...

Spengler: Ha corrido de un modo un poco inconclusivo.

Habermas: Si, regresaremos a ello luego, cuando hablemos de la teoría estética.

Lubasz: Todavía quisiera decir solamente, antes de que abandonemos el tema, que tengo la impresión de que no hemos avanzado nada sobre Rosseau. Por otra parte podemos decir que lo racional social consiste en que una voluntad general, o la formación de tal voluntad general libre de coerción, es posible. De otro lado tenemos la cuestión de cómo es posible que los individuos que toman parte en este proceso elijan también lo bueno, lo que es bueno para la generalidad, para todos. Y ahí se presentan naturalmente los dos grandes trucos roussonianos —primero está la “educational dictatorship”, más o menos, y en segundo lugar está el “trick to be forced to be free”, pues aquel que no lo comprende es porque se ha equivocado: a éste lo debe-

mos precisamente forzar, lo debemos obligar a percibir lo bueno. No hemos salido de ello.

Marcuse: Pero mi querido Heinz... En primer lugar sí hemos salido de eso, pues en Rosseau falta toda la dimensión que ha introducido Freud; y en segundo lugar, es bien posible que el amigo Rosseau haya dicho algo razonable.

Lubasz: Sí, sin duda.

Marcuse: Sobre lo cual no se debe salir.

Lubasz: Si se dice eso, entonces se debe compartir también el juicio decisivo de Rosseau sobre sí mismo: este es el aspecto de la libertad. Si los hechos no corresponden a estas condiciones, entonces no es tampoco una sociedad libre.

Marcuse: En Rousseau el problema de la *formación* de la voluntad general no ha sido articulado propiamente, El *Citoyen* es ya al fin y al cabo, el hombre que en razón de su razón, en razón de su estructura instintiva es capaz de diferenciar no solo entre intereses generales e intereses inmediatos, privados, sino también, dado el caso, el que es capaz de actuar contra el interés privado. Los *citoyens* no son ya cualquiera, *citoyens* son aquellos hombres que ya han llegado a ser de otra manera, que han llegado a ser otros.

Lubasz: Tienen que constituir la mayoría.

Habermas: En principio todos.

Lubasz: Sí.

Marcuse: No, no todos.

Lubasz: Sí, en principio todos.

Spengler: Nos movemos en círculo vicioso.

Habermas: Nos movemos en círculo. Yo creo que deberíamos pasar a la teoría estética...

Spengler: Propongo que comamos algo.

Habermas: Sí.

Marcuse: Eso pertenece también a la estética.

Lubasz: Primero la comida, luego la moral...

Spengler: Y enseguida la estética. Esta es una novísima definición de historia.

III

Habermas: Bueno querido Herbert, pasemos a la estética.

Marcuse: Me alegra.

Habermas: ¿Por qué tiene la estética en Adorno y en usted un rango tan elevado? ¿Tiene ello que ver con el hecho de que la relación entre

arte y filosofía, tal y como fue determinada por Hegel, en ustedes dos de cierta manera se invierte? La filosofía ya no eleva al concepto el aparecer sensorial de la idea, sino que es más bien el arte el que crea la evidencia para los conceptos de una vida mejor. ¿Sucede de tal manera que la función cognoscitiva del arte es en cierto modo superior a la de la filosofía, a saber precisamente en el campo, por así decirlo, del descubrimiento de aquello que debe ser?

Marcuse: Si ha de ser expresado en el lenguaje de Hegel yo prefiero decir: el arte trae el concepto a su manifestación sensorial. La realidad en cuanto aquello que ha de ser cambiado se experimenta, se padece, se sueña sensorialmente. Esto sucede en forma totalmente concreta en la representación de los individuos, de las cosas, de la naturaleza. Ellas son representadas con una verdad y una realidad que les es propia y que en la verdad y realidad dadas no se agotan, y que tampoco pueden ser representadas en ningún otro medio. El arte mantiene este privilegio, porque su lenguaje significa ya la ruptura con la realidad (cotidiana). El lenguaje del arte opera la subversión de la experiencia cotidiana; un alejamiento de la "normalidad" —subversión de la conciencia y del inconciente. Con ello se quiebra una dimensión tabuizada de la realidad. En él los hombres y las cosas son emancipados del principio de realidad vigente; sus normas son cuestionadas. Paradójicamente en el arte tenemos que ver con *procesos de desublimación*, —en un ámbito ficticio que de todos modos está impregnado de realidad.

Habermas: Sus concepciones estéticas han cambiado, si es que yo lo veo acertadamente. Si se considera el primer gran ensayo...

Marcuse: ...*Sobre el carácter afirmativo de la cultura?*

Habermas: ...*Sí, sobre el carácter afirmativo de la cultura.* Allí consideraba usted posible la superación y supresión del arte, aunque en todo caso en formulaciones muy cuidadosas. Usted tenía entonces una relación más positiva hacia la concepción fundamental surrealista de que el arte tiene que integrarse de nuevo en la vida o de que en todo caso el arte puede ser integrado en el proceso material de la vida, cuando pierde su apariencia afirmativa. Tal vez debería yo citar aquí el pasaje correspondiente del viejo ensayo:

"La belleza encontrará otra materialización si ella no ha de ser ya representada como apariencia real, sino que ha de expresar la realidad y la alegría hacia ella. Solo de la representación plástica sin pretensiones de muchas estatuas griegas, de la música de Mozart y del viejo Beethoven se pueden sospechar tales posibilidades. Pero quizás la belleza y su disfrute no corresponderán ya al arte, quizás el arte como tal perderá su objeto".

Eso era en los años 1935/1936.

Marcuse: Sí.

Habermas: Y en el *Ensayo sobre la liberación*, en donde usted se re-

fiere a los graffiti del mayo parisino todavía mantiene usted fundamentalmente esta concepción. Por lo contrario, en el último libro *La permanencia del arte...*

Marcuse: Sí, aquí lo he debilitado fuertemente.

Habermas: Allí se dice en la página 37:

“El discurso sobre la muerte del arte pertenece hoy al arsenal ideológico y a las posibilidades de la contrarrevolución. Ella podrá hacer olvidar por medio de la totalización científica de los controles la diferencia entre bueno y malo, guerra y paz, bello y feo. La muerte del arte sería entonces la muerte de los artistas y de los consumidores de arte, el resultado de una administración cada vez más eficiente de las necesidades y las satisfacciones, del placer y la agresión”.

¿Qué experiencias lo han llevado a revisar sus tesis más tempranas?

Marcuse: Por ejemplo, la experiencia de que justamente uno de los esfuerzos de la cultura del capitalismo tardío consiste en integrar el arte de nuevo en la vida o de conciliar arte y vida; en las tendencias a destruir la forma estética y las obras maestras, consignas que se aproximan mucho a aquellas que condujeron a la quema de libros. Esto me ha conducido a pensar que incluso en una sociedad libre el arte ha de permanecer, aunque no sabemos en qué forma, porque él pertenece a formas históricas invariables. Los conflictos que se expresan en el arte, que en él llegan a una solución o que son reprimidos se encuentran por debajo del piso de un orden social determinado.

Spengler: Se puede ejemplificar eso? Cuando se menciona la palabra arte, en la mayoría de los casos se alude a una totalidad dentro del arte. Esto puede valer para la pintura, para la música, para el teatro, para la plástica.

Marcuse: Yo limité el pequeño libro a la literatura, por la sencilla razón de que no me siento calificado sobre las otras artes. ¿Hasta qué punto esto se pueda aplicar a ellas?, no lo puedo juzgar.

Habermas: ¿Pero es plausible esta tesis frente al hecho de que una esfera del arte autónomo solo se formó en la sociedad burguesa; de que el arte no es pues nada eterno?

Marcuse: Autonomía del arte. No solo y no primeramente el arte burgués, sino todo arte, también el arte griego representa la ruptura ya mencionada con la realidad cotidiana. Y de eso es de lo que se trata: de que la obra de arte no obedece a las normas del principio de realidad vigente, sino que posee su propia realidad. Esta autonomía del arte precede ciertamente a la sociedad burguesa. La catedral medieval, por ejemplo, representa una ruptura tal con el mundo cotidiano. Sea quien fuere quien penetra en su recinto entra en una esfera que no es la del mundo cotidiano.

Habermas: Pero el umbral entre profanidad y sacralidad se definía de otro modo, precisamente no profanamente.

Marcuse: Correcto. Para parafrasear a Karl Kraus: el arte moriría si los hombres no pudiesen diferenciar más entre una bacinilla y una urna. Entonces se puede hablar en todo caso del final del arte.

Spengler: Yo tengo la impresión de que eso contra lo cual tú argumentas al equiparar la actitud iconoclasta con el ajeteo moderno del arte es un fenómeno que también se puede interpretar de otro modo. En la música y en las artes plásticas, en todo caso en los últimos veinte años, la problematización artística se ha convertido más fuertemente en una discusión con el medio mismo, es decir, se ha convertido en un cuestionamiento del medio. Pero —tú mencionaste una vez a Warhol—, pero si el arte se tematiza a sí mismo, ¿por qué ha de señalar eso de alguna manera el fin del arte?

Marcuse: Porque ello no es ninguna autotematización del arte. El arte se tematiza a sí mismo en la obra de arte y solo en ella, y no en cualquier otra forma.

Spengler: A partir de esta definición la bacinilla posee la misma legitimidad que la urna.

Marcuse: No, pues la bacinilla representa la realidad de todos los días o mejor de todas las noches, que la urna no representa. Esto ya vale para la bacinilla de Duchamp que él ha firmado y colocado en el museo. Con ello no cambia absolutamente nada en el carácter del útil, fuera de que él se convierte en una mercancía privilegiada.

Spengler: ¿Se le podría entonces prescribir contenidos estéticos al arte de acuerdo con tu concepto?

Marcuse: Según mi concepto el arte no es más que la esteticización de contenidos. Si se renuncia a la forma estética, se ha renunciado al arte mismo. El mero cambio de lugar, del estudio de Duchamp al museo, no cambia nada en el objeto.

Habermas: ¿Cómo es que, Herbert, en sus trabajos estéticos el arte de vanguardia, que se podría hacer comenzar con el simbolismo, con Baudelaire, con Mallarmé no llega a ser tema en cuanto tal? El sistema referencial histórico por medio del cual usted, digámoslo así, ejemplifica sus tesis de estética comprende, también dentro de la literatura, desde el período clásico y romántico, pasando por el realismo, hasta digamos Kafka y Brecht.

Marcuse: Y Beckett.

Habermas: No recuerdo ningún pasaje en el cual usted explicara algo específico a partir de Beckett. Además acentúa las continuidades, mientras que la teoría del arte de Benjamín y sobre todo de Adorno tienden en lo esencial a comprender este peculiar proceso de reflexión en el cual el arte moderno —como lo decía justamente Spengler— se hace presente en cuanto arte moderno en la medida en que tematiza su proceso de construcción, sus medios en cuanto tales. Este proceso, que en

la pintura comienza aproximadamente con Kandisky y que hoy prácticamente ha conducido a una disolución de la obra de arte...

Marcuse: Sí...

Habermas: ...Este proceso se encontraba en el centro de la teoría de Adorno. En usted él no es analizado. En usted permanece como categoría general, lo que usted ya desarrollaba en el ensayo temprano que hemos citado, a saber el arte como la forma de representación para aquello separado de la vida cotidiana, para lo otro que no ha de realizarse en el proceso de la vida. Esta concepción resulta de una aplicación estricta al arte del concepto marxiano de ideología. Ella se adecuaba muy bien a las obras clásicas del arte burgués. ¿Pero, se adapta al *Proceso* de Kafka o a un cuadro de Pollock o a Schoenberg, de lo cual yo no entiendo nada?

Marcuse: ¿Qué es lo que no concuerda?

Habermas: Este concepto con base en el arte burgués, que usted ha desarrollado bajo el título del carácter afirmativo del arte. Esa es justamente una categoría plenamente dialéctica. Usted quiere decir con ello que las potencialidades de experiencia emancipadora son neutralizadas y separadas, así como también conservadas, de tal manera que permanecen en capacidad de ser recordadas.

Marcuse: Eso es ciertamente el caso en el *Proceso* de Kafka. Se ha debilitado, se ha hecho más desesperado, pero la imagen todavía se encuentra aquí. También, por lo tanto, un resto de afirmación.

Habermas: En ello no hay nada más propiamente afirmativo.

Marcuse: Si yo debiera escribir hoy el ensayo de los años treinta, debilitaría el carácter afirmativo del arte y acentuaría más su carácter crítico comunicativo. Y precisamente éste ha sido sacrificado, según mi opinión, en la así llamada vanguardia.

Lubasz: Tú hablabas de la comunicación por el arte y hace un rato de la verdad que se alberga en una obra de arte. ¿En qué medida se diferencia la verdad de enunciados teóricos de la verdad de manifestaciones estéticas?

Marcuse: La verdad teórica y la verdad estética no pueden asimilarse, de la misma forma que a la teoría no le es posible darse a sí misma una forma estética. La verdad del arte no radica según mi tesis ni en la forma en cuanto tal ni en el contenido como tal, sino en la forma que alberga el contenido; en el contenido que ha llegado a hacerse forma: en la forma estética. La teoría eleva la realidad a su concepto; el arte es sensualización (*Versinnlichung*) del concepto, lo que significa: transformadora *desrealización* de la realidad dada. Toda obra de arte es frente a la realidad poesía, imaginación, invención. La sensualización del concepto en el arte (función de la imaginación productiva) no termina en la sensoriedad "normal", sino en su transformación: en un nuevo mirar, en un nuevo oír, etc., que por su parte conducen a un nuevo

conocer. A todo esto se agrega en el arte el *recuerdo* en cuanto fuerza creadora: recuerdo de la dicha pasada y el duelo pasado —no como lamento retrospectivo, sino también como impulso para la realización de la “utopía” concreta (Ernst Bloch), como idea regulativa de una praxis futura.

Lubasz: Tú mencionabas entre las grandes obras de arte los últimos *cuartetos* de Beethoven. Tomemos la *Gran Fuga* por mi lado. ¿Cuál es el contenido de verdad de la *Gran Fuga*? Yo pregunto esto con una intención muy precisa. Supongo que si desarrollas esta idea llegarás a plantear que la verdad estética tiene que ver con el impulso del Eros.

Marcuse: La *Gran Fuga* es una de las muchas infinitas formas para expresar exactamente eso: la liberación respecto del principio de realidad vigente por la conformación de una dinámica en la lucha entre Eros y Thanatos. Eros triunfa finalmente. Seguro que la verdad del arte tiene algo que ver con Eros. Ella es llevada por la energía de los instintos vitales que actúan en Eros y presta de esta energía palabra, imagen, tono. Esto acontece en el medio de lo *bello* (yo todavía creo que la idea de lo bello es la categoría del arte. El que ya Schiller y Hegel lo hayan afirmado no lo hace falso o malo). Y a partir de la conexión intrínseca entre Eros y Belleza en la obra de arte acontece la verdad del arte, el imperativo: “debe haber (tiene que haber) paz, plenitud, felicidad”. El “debe” normativo no es impuesto aquí desde fuera o desde arriba, sino que es la necesidad instintiva (sublimada) y el objetivo “natural” del Eros. Lo bello no es cualidad del objeto del arte, sino de la *forma estética* en la cual el *objeto* se re-presenta. Ciertamente que también lo *feo* es objeto del arte (los *caprichos* de Goya, los *burgueses* de Daumier, las mujeres de Picasso; en la literatura todos los innumerables supuestos o reales malvados, perversos (“impuros”), pero en la representación estética se ha “superado” (*aufgehoben*); en la forma estética participa de lo bello.

Habermas: ¿Significa esto que el lugar prominente de la teoría estética de Marcuse tiene que ver con la naturalización del concepto de razón sobre el que hablamos hace un rato?

Marcuse: Sí.

Habermas: Debido a que la razón ya no puede justificar sus propios conceptos normativos, tales como justicia, belleza, humanidad, debe acudir a evidencias que se producen en un medio como el del arte, esto es en un medio que tiene una raíz independiente respecto a la teoría, la raíz de lo erótico o de la naturaleza instintiva.

Marcuse: Usted dice que la razón ya no puede justificar conceptos como los de justicia, belleza, etc.

Habermas: No los puede justificar ya teóricamente; ya no puede, digámoslo así, hacerlo a la manera platónica y hegeliana —con un recurso a la constitución del ser o a la estructura del concepto—, sino que está supeditada a dejarse dar esta normatividad por medio de la

experiencia. Yo pienso en una clase de experiencia, que para hablar con el Schelling de 1800, posibilita la obra de arte como organon de la intuición intelectual.

Marcuse: Efectivamente uno debería estudiar muy seriamente la filosofía del arte de Schelling. Ella se aproxima bastante a lo que yo quisiera expresar. Yo no comparto la opinión de que la razón ya no puede justificar los conceptos. ¿Qué ha de significar eso? Usted puede hacer un análisis relativamente claro de lo que es bello, de lo que es belleza en conceptos como el de armonía, por ejemplo; yo lo sé, eso ha sucedido, eso se puede hacer. Así pues, definiciones de los conceptos son posibles.

Habermas: Sí, definiciones del concepto, pero sin embargo ninguna fundamentación de contenidos normativos.

Marcuse: ¿Fundamentación de contenidos normativos?

Habermas: Sí.

Marcuse: Los contenidos normativos se fundamentarían entonces en la naturaleza del Eros, en las realidades (*Gegebenheiten*) del instinto, en su dinámica. De otra parte, no considero de ningún modo que el arte ocupa el lugar de la razón que abdica, en cuanto guardián de las normas. La razón sobrevivirá a su forma burguesa de manifestación. La teoría continúa laborando. De la misma manera que la teoría y el arte apuntan a la misma verdad, están obligados frente a la misma razón. Una razón, que *no* es la burguesa.

Spengler: Tal vez entendí eso falsamente...

Marcuse: No sé cómo puedo aclararlo, falta aquí todavía algo absolutamente fundamental. Tomemos por ejemplo el concepto de justicia. La esencia de la justicia se expresa en Michael Kohlhaas /8/. La verdad de la justicia se personifica en Michael Kohlhaas. Lo que sea la belleza, no lo puedo reconocer por medio de una definición conceptual, lo puedo reconocer si leo una de las auténticas grandes novelas o un poema de Baudelaire o Mallarmé. Es otra dimensión que la de la conceptualidad teórica y simultáneamente es una dimensión del conocimiento.

Habermas: Bien. Pero nuestro problema es sin embargo saber si, de acuerdo con su concepción, el arraigo de la razón en la naturaleza instintiva del hombre exige la estética como aquella disciplina que nos ilustra respecto de si podemos en general hacer plausible con base en obras de arte auténticas todavía algo normativo.

Marcuse: No la normatividad en general y por sobre todo, sino una normatividad de la libertad, que pertenece a otro principio de la realidad. Eso lo puede hacer también naturalmente la teoría marxiana, de

/8/ Personaje del relato del mismo nombre de Heinrich von Kleist (1777-1811). Se trata de un campesino alemán de la época de la Reforma que es vejado por un noble; acude a Lutero en busca de apoyo y éste le niega la absolución. Es ajusticiado y ahorcado. Muere en su ley, interrogando a la justicia.

hecho. Para mí la pregunta es: ¿en dónde radica la diferencia entre la verdad de una obra de arte auténtica y la verdad de la teoría marxiana? ¿En qué contribuye el arte a la verdad de ésta última si es que contribuye en algo en general, o qué falta en ella que se encuentra en el arte? En el arte se ha alcanzado una dimensión de profundidad que también debería conducir a una revisión de los conceptos marxianos. De otro modo todo es demasiado simple, todo es demasiado unidimensional.

Habermas: Yo lo considero de un modo diferente. También la teoría marxiana tiene una fundamentación normativa. Ella pudo ser entonces extraordinariamente sencilla. Si el sistema económico capitalista no cumple con las funciones para las cuales existe, basta con la crítica immanente para mostrar que el capitalismo es insatisfactorio. Hoy la cosa es diferente. Hemos hecho la experiencia histórica de que ningún sistema económico ha desarrollado las fuerzas productivas en forma tan descomunal como el capitalismo, y de que por lo demás el no funcionamiento de este sistema social no puede ya ser identificado trivialmente, por ejemplo en términos de pauperización creciente. Ciertamente que a nivel mundial la pobreza continúa siendo hoy como ayer un problema existente e incluso un problema todavía grave. Pero si concentramos la mirada por un momento en las sociedades desarrolladas se comprende por qué hoy la crítica de esta forma de sociedad requiere de un fundamento normativo mucho más diferenciado. Ese es uno de los aspectos. De otro lado, los ideales burgueses, con base en los cuales Marx todavía podía juzgar el estado burgués, se han integrado a una conciencia común cínica.

Marcuse: Yo resumiría la relación de la estética con la teoría marxiana, si es que debo reseñarlo brevemente, diciendo que el arte conserva lo que acaso en la idea del socialismo no se ha expresado plenamente.

Habermas: Desde siempre?

Marcuse: En el desarrollo del marxismo, y ciertamente tanto en un sentido positivo como negativo. En un sentido positivo: la emancipación de la subjetividad que también es la emancipación de la sensualidad, y los factores invariantes que incluso en el mejor socialismo no pueden ser suprimidos, es decir, lo que todavía permanece de tragedia cuando se ha suprimido la sociedad de clases y lo que todavía queda de necesaria esperanza cuando la sociedad de clases se ha liquidado.

Lubasz: ¿No se suprime una dimensión importante cuando se lo limita a la dimensión estética?

Marcuse: No. Las dos están referidas la una a la otra; la teoría demuestra las posibilidades histórico-sociales y los límites de la emancipación. Esto no lo hace el arte.

Lubasz: No, pero pienso en el otro punto. Lo que ya no se puede fundamentar teóricamente puede ser mostrado en forma estética. En cierto sentido obstinarse en la autenticidad de la obra de arte significa abandono de la comunicación social.

Marcuse: Cómo así? No es un asunto del “sentir” sino del conocer. Y lo que ha sido conocido es comunicable.

Habermas: Se trata de la fundamentación de la razón en un medio que le es extraño. ¿Se puede formular así?

Lubasz: Sí. Bien, pero esta fundamentación solo puede ser entonces de carácter privado.

Habermas: ¿Se puede discutir sobre la autenticidad de obras de arte y ha de decidirse por medio de la discusión si son auténticas?

Marcuse: Sí, naturalmente se puede discutir sobre ello y yo he intentado también en el libro dar casi incluso una definición de lo “auténtico” en términos de la ruptura real con el principio de realidad, en términos de la plenitud de la forma estética, en términos de la presencia de “imágenes” de la liberación.

Spengler: Este es un concepto reducido de arte, es un concepto literario de arte.

Marcuse: Yo presiento que mucho de ello puede ser aplicable a las artes plásticas y la música.

Habermas: Si usted hace eso, no debe entonces hablar y considerar el arte contemporáneo que se cobija con el postulado conservador del final de la vanguardia? Desde esta perspectiva parece resultar un panorama en el que justamente las categorías que fueron constitutivas para el arte moderno, por ejemplo lo nuevo, lo experimental, lo constructivo, han conducido a un proceso justamente autodestructivo de un acelerado envejecimiento de lo moderno, que ahora paulatinamente desaparece. En el suplemento literario del *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, pero no solo aquí, se expresa en la fórmula del fin de la vanguardia. ¿Estaría usted de acuerdo con esto?

Marcuse: Yo estaría de acuerdo solo en la medida en que eso que hace esta vanguardia no tiene que ver en nada con el arte.

Habermas: A usted se lo ubica en la proximidad de Gehlen.

Marcuse: Eso no me molesta.

IV

Habermas: ¿Podríamos hablar un poco sobre la relación entre filosofía y ciencia? Parece ser que Horkheimer y todo el Instituto en los primeros años de la década del treinta evaluaba de manera más positiva el papel de las ciencias que desde los años cuarenta. Sin embargo, ya en el ensayo *Filosofía y Teoría Crítica*, usted hacía fuertes limitaciones en relación a las funciones cognitivas de las ciencias. Usted escribe allí en la página 124:

“La teoría crítica de la sociedad era inicialmente del parecer de que a la filosofía solo le queda la elabora-

ción de los resultados más generales de las ciencias. También ella partía del hecho de que las ciencias habrían mostrado suficientemente su capacidad de servir al despliegue de las fuerzas productivas y a inaugurar nuevas posibilidades para una existencia más rica”.

Pero continúa usted:

“La cientificidad como tal no es nunca de por sí una garantía para la verdad y precisamente no lo es en una situación en la cual la verdad habla tan acentuadamente contra los hechos y se encuentra detrás de ellos, como hoy”.

Esto suena ya como una —cómo debo decirlo— reevaluación de la forma filosófica de conocimiento frente a las ciencias singulares. ¿Cuál es su posición frente a esta problemática hoy día?

Marcuse: Lo que se quiere decir acá es que incluso un método científico completamente integrado todavía no es de ningún modo una garantía para la verdad.

Habermas: ¿Considera usted todavía que tiene sentido una diferenciación entre filosofía y ciencia, hoy como ayer? Y si esto es así, ¿qué es lo que usted hace: es más bien filosofía o más bien ciencia?

Marcuse: La teoría crítica de la sociedad no afirmó nunca que los criterios de la ciencia que valen para las Ciencias Naturales hayan de valer para la filosofía y las Ciencias Sociales.

Habermas: Pero permanezcamos un momento en las Ciencias Sociales.

Marcuse: De acuerdo.

Habermas: En lingüística, psicología, ciencias políticas.

Marcuse: Un proceso de prueba tal, y como se acostumbra y es indicado en la física y las matemáticas, no es posible en este campo.

Habermas: Yo creo, Herbert, que ese todavía no es nuestro problema. No lo he explicado aún en forma suficientemente precisa. Usted descubrió por sí mismo el psicoanálisis, en los primeros años de la década del treinta. Este era inicialmente un campo especial, delimitado por parte de médicos, que tenía como núcleo la teoría de la neurosis. Indudablemente que aprendió usted de esta teoría, usted se alimenta de ella hasta el día de hoy. ¿Considera usted en términos generales posible el que haya hoy también ciencias sociales, como la teoría económica o la psicología evolutiva de Piaget de las cuales usted pudiese aprender de la misma manera como usted ha aprendido del psicoanálisis? Percibo una relación de intercambio mutuo entre la teoría de la sociedad y las ciencias singulares.

Marcuse: En el campo en el que yo trabajo teóricamente, la invención de la bomba de neutrones, por ejemplo, no aporta nada nuevo.

Habermas: Pero yo hablo de las Ciencias Sociales.

Marcuse: De las Ciencias Sociales, bien. La bomba de neutrones no aporta nada para una mejor comprensión de la sociedad contemporánea.

Habermas: Sí, para diferenciar entre la violencia contra cosas y la violencia contra hombres aporta una ilustración bastante irónica.

Marcuse: Pero esta ilustración no es nueva.

Spengler: Aunque se podría plantear la pregunta, por ejemplo en el campo del psicoanálisis. ¿En qué medida transformaciones o cambios en el campo del psicoanálisis son incorporadas por la reflexión en la teoría de la sociedad?

Marcuse: Sin la metapsicología de Freud no puedo entender lo que sucede hoy en día. No lo puedo entender si no coloco sobre la base (*zugrunde lege*), como hipótesis, el concepto freudiano de instinto de destrucción: el intensificar este instinto constituye hoy una necesidad política para quienes detentan el poder. Sin esta hipótesis debería yo creer que el mundo se ha vuelto loco y que somos gobernados por locos o criminales o idiotas y que todos nosotros dejamos que hagan todo eso con nosotros.

Habermas: Herbert, permítame intentarlo de otro modo y de nuevo. Usted siempre se escurre.

Marcuse: Claro, es mi instinto de vida.

Habermas: Si se hiciera una encuesta entre científicos, se encontrarían más o menos extendidas las siguientes ideas o concepciones: que con esta ciencia, que está supeditada a una discusión organizada y a una experiencia preparada metódicamente, se ha establecido un "self-propelling mechanism" que garantiza en todo caso "in the long run", el que de allí resulte un crecimiento en el saber teórico.

Marcuse: Quién dice eso?

Habermas: Esta es la concepción predominante de la ciencia. A esta concepción pertenece entre otras cosas la confianza en que la ciencia ciertamente puede tomar, siempre de nuevo, funciones ideológicas, pero que ella es capaz de acometer correcciones a sí misma que garantizan a largo plazo el que el todo no termine en mera producción de ideología. De acuerdo con esta concepción el sistema de la ciencia organiza procesos de aprendizaje que nos acercan a la verdad. Si se compartiera esta concepción resultaría difícil todavía afirmar una autonomía del pensar filosófico frente al científico. Se debería partir, como Horkheimer en 1930, de que el desarrollo de la teoría de la sociedad en último término está ligado al progreso de las ciencias singulares.

Marcuse: En una medida no muy profunda y radical. La filosofía está referida a las ciencias singulares y depende de ellas. Sería imposible hoy escribir la *Summa* de Tomás de Aquino, presentar el mundo como

creación divina, etc. En este sentido efectivamente, la ciencia establece para la filosofía límites determinados e infranqueables.

V

Habermas: Me gustaría pasar al complejo temático teoría y praxis, revolución y reformismo. Marx hizo uso en los *Anales franco-alemanes* de las ideas de la revolución burguesa como medida para una crítica inmanente, tanto de la filosofía del estado de Hegel como de los estados que existían en su tiempo. Más tarde se interesó propiamente por el estado solo como fenómeno superestructural, esto es, en el contexto y en relación con las exigencias funcionales del proceso de acumulación. El ya no analiza en forma inmanente el Estado burgués, no lo critica ya con base en las ideas propias, etc. Tal vez tenga que ver con ello el que la herencia del movimiento emancipador burgués — en la medida en que ella se ha incorporado en las ideas constitucionales de los Estados burgueses no fascistas — no fue integrada y recogida sin más por el movimiento obrero y mucho menos por el socialismo burocrático. De otra manera no podría Carter, fueran cuales fuesen sus razones instrumentales, hacer de los derechos humanos un tema que tiene funciones críticas frente a los Estados socialistas establecidos. Yo tengo la impresión de que una subvaloración de las funciones del derecho civil o formal, que ya se encuentra en Marx, también se ha mantenido en la más vieja teoría francforteña. Eso era comprensible en la medida en que entonces la teoría del Estado se desarrollaba en la controversia con la democracia de Weimar ya desde la perspectiva del fascismo en proceso y luego dominante. Y la tesis fundamental era entonces que el fascismo era finalmente la forma del Estado burgués que se adecuaba al capitalismo monopólico.

Marcuse: Un momento, con muy grandes limitaciones. Por ejemplo en los Estados Unidos tenemos un capitalismo monopólico, ningún fascismo. No se puede decir que es una forma rezagada del desarrollo del capitalismo monopólico. La tesis, si era mantenida entonces por el Instituto, estaba orientada esencialmente a las condiciones específicas de la República de Weimar.

Habermas: ¿No tenía usted la opinión en aquella época, en relación con la discusión del ensayo de Pollock sobre el capitalismo de Estado, de que el fascismo simplemente transforma el mundo burgués, también en el sentido de que después del fascismo todos los Estados burgueses serían más o menos fascistas?

Marcuse: Sí, sí. Más exactamente, que los Estados burgueses de la era post-fascista se verían obligados a desmontar progresivamente los logros de la democracia burguesa. Ese era mi concepto de la contrarrevolución preventiva.

Habermas: Y ahora tenemos en los tres decenios de la post-guerra, en las sociedades occidentales e inclusive en la República Federal y en el

Japón, sistemas políticos que descansan en la competencia de los partidos y en los cuales los derechos fundamentales están tan asegurados como no se puede decir para el fascismo ni para el socialismo burocrático (sin que yo quiera aquí establecer paralelismos de tipo inmediato). ¿No se debe considerar eso como el meollo, por decirlo así, de la verdad del reformismo?

Marcuse: La verdad del reformismo es que la democracia burguesa de todos modos es infinitamente mejor que el fascismo. Eso no cambia nada en el hecho de que los partidos reformistas trabajan en pro de la estabilización del sistema establecido. Ambas cosas vienen al cuento. La democracia burguesa, si es posible en general tras el fascismo, es digna de ser alcanzada frente al peligro del fascismo. Pero parece como si justamente esta democracia burguesa misma fuera permanentemente desmontada y mutilada por la burguesía, por el gran capital. Si yo echo una mirada, no solo a la República Federal Alemana, no reconozco en las democracias fundamentadas en la competencia partidaria ningún esfuerzo particularmente grande para limitar por ejemplo la arbitrariedad de la policía. Y en lo que se refiere a la campaña por los derechos humanos, me parece que el concepto del señor Carter sobre derechos humanos se define de acuerdo a criterios primordialmente geográficos y estratégicos.

Habermas: De todos modos se esfuerza con Suramérica.

Marcuse: Y el Irán? Y Brasil? ¿Y Africa del Sur, sobre todo Africa del Sur y Rodesia? Es un concepto peculiar. Yo creo, formulado de una manera bien aguda que lo que parece necesario es una segunda revolución burguesa, porque la burguesía ha comenzado, bajo el régimen del gran capital, a vulnerar o a entregar sus propios logros y porque la clase trabajadora se ha aburguesado en forma creciente. Así, pues, la etapa previa de la transformación puede aparecer muy bien como una nueva revolución burguesa.

Habermas: Dubiel, a quien mencioné hace algún rato, colocó como título a la segunda parte de su libro sobre el Instituto de Francfort en Nueva York *La integración del proletariado y la sociedad de la inteligencia*.

Marcuse: Dios mío, estoy solo...

Habermas: Esto se relaciona con la circunstancia de que la teoría crítica ha perdido a sus destinatarios originales con la integración del proletariado, una hipótesis empírica que usted ha sostenido, y yo también, hasta hoy.

Marcuse: Qué?

Habermas: La integración del proletariado en el sistema capitalista. Se trata de un acontecimiento empírico...

Marcuse: ...Pero no es culpa de la Teoría crítica.

Habermas: No, pero una tesis empírica que usted mantiene y que constituye un problema para toda teoría marxista. La relación entre teoría y praxis fue utilizada por el primer Lukacs en *Historia y conciencia de clase*, aproximadamente de la siguiente manera: la teoría es solamente la forma de la reflexión de una conciencia de clase que debe poder ser identificada empíricamente en ciertas formas y estadios previos de esas formas. Usted, Horkheimer y Adorno nunca aceptaron esta versión. Si yo lo entiendo bien, los francfortesños siempre adoptaron una posición doble. De una parte, tomaron posición contra la teoría tradicional, esto es, la filosofía académica; y de otra parte, contra ciencias singulares inconcientes desde el punto de vista filosófico, haciendo valer que una teoría crítica también frente a sí misma debe resultar de la reflexión sobre el contexto histórico en la que ella misma se encuentra. En su ensayo famoso *Teoría tradicional y teoría crítica*, Horkheimer comprendió esto como contexto de la actividad científica con el proceso social del trabajo.

Marcuse: Sí.

Habermas: Esta es una de las posiciones frontales; la otra se dirige contra las deformaciones de la teoría marxista, sea a través del dogmatismo del *Diamat*/9/, sea a través del revisionismo de la segunda y la tercera internacional. La teoría crítica quería permanecer fiel a la intención de la teoría marxiana en una realidad diferente.

Marcuse: Hmmm...

Habermas: ¿Ha querido pues esta teoría ser la teoría marxiana propiamente, a saber la que se continúa en el siglo XX?

Marcuse: Correcto.

Habermas: Entonces tiene que presentarse un problema con la integración política del proletariado en el sistema burgués, diagnosticado con acierto. Yo quiero repetirlo brevemente en las palabras de Dubiel, porque en lo esencial me parecen acertadas. El dice:

“En los esquemas de interpretación política del círculo de Francfort en los años cuarenta, la conciencia de clase del proletariado y el trabajo científico en una teoría crítica de la sociedad ya no se pueden medir de ningún modo más. Las relaciones de poder en el interior de la sociedad en la Alemania nacional-socialista y en la Europa continental dominada por el fascismo condujeron además a dudas sobre si bajo las condiciones político-históricas dadas el proletariado todavía podría ser considerado como el destinatario de una formación revolucionaria de la teoría.

/9/ Se trata de una abreviatura para designar el “Dialektischer Materialismus”, la condenación ideológica del marxismo llevada a cabo por los intelectuales del stalinismo, y por Stalin mismo, V. su *Historia del partido comunista de la URSS (B)*.

En 1944, en la *Dialéctica de la Ilustración*, reconocen Horkheimer y Adorno abiertamente que su teoría, que había comenzado una vez en auto-interpretación programática como apoyo teórico a la lucha proletaria, había perdido por completo sus destinatarios”.

Ahora sigue una cita de la *Dialéctica de la Ilustración*:

“Si hoy día el discurso ha de dirigirse a uno, no son ni las llamadas masas ni el individuo, que es impotente, sino más bien un testigo imaginario a quien lo legamos para que no sucumba completamente con nosotros”.

Usted conoce estas formulaciones, ¿cómo ve usted eso hoy? ¿O se le presentaba a usted el asunto en forma diferente en los años cuarenta a como lo veían Horkheimer y Adorno?

Marcuse: Yo no puedo estar de acuerdo con esa formulación. El asunto con el destinatario: parece como si en alguna parte de la tierra o no en la tierra exista un agente, una clase, un grupo al cual uno pueda acudir. Esto conduce justamente a una cosificación del concepto de clase. Que el proletariado se ha integrado no es ya la expresión adecuada para significar los hechos. Hay que ir más adelante. Hoy, en el capitalismo tardío, el proletariado marxiano, en la medida en que todavía exista en general, constituye solo una minoría en el interior de la clase trabajadora. La clase trabajadora misma se ha aburguesado en su conciencia y en su praxis en buena parte. Y por ello no se pueden aplicar los conceptos marxianos, mantenidos en una forma reificada, inmediata y rígidamente a la situación contemporánea. La clase trabajadora ampliada que hoy constituye el 90% de la población y la gran mayoría de los “white-collar-workers”, de los “service workers”, en otras palabras: todo aquello que Marx ha designado con el nombre de trabajadores productivos, esta clase trabajadora continúa siendo ciertamente el agente potencial, el sujeto de la revolución; pero la revolución misma será un proyecto completamente otro de lo que fue para Marx. Habrá que contar con grupos que en la teoría marxiana original no tenían prácticamente ninguna significación y no necesitaban tenerla, por ejemplo con los famosos grupos marginales como los estudiantes, las minorías raciales y nacionales oprimidas, las mujeres, que no son una minoría sino más bien una mayoría, los grupos y las iniciativas de ciudadanos, etc. Eso no quiere decir ciertamente que éstos sean grupos de reemplazo, que se conviertan en los nuevos sujetos de la revolución; son, como yo los he llamado, grupos que se anticipan, que pueden actuar como catalizadores, pero nada más.

Spengler: ¿De qué manera actúan los grupos sobre la formulación de la teoría?

Marcuse: Sobre qué?

Spengler: Sobre la formulación de la teoría.

Marcuse: La teoría debe ser formulada nuevamente, pero no solo porque estos grupos han entrado en juego, sino sobre todo a causa de la composición absolutamente nueva y la conciencia transformada de la clase trabajadora, y porque al capitalismo le ha sido posible estabilizarse. Esto conduce, en último término, según mi opinión, a que debemos buscarnos un modelo de revisión de acuerdo con el cual la revolución no estalla en razón de la pauperización, etc. sino sobre la base de la llamada sociedad de consumo. El problema de hoy es el de la revolución en el contexto de la sociedad de consumo.

Spengler: Esto me parece contradictorio. Los grupos marginales que tú has mencionado se definen por su situación económica. Vuelvo de nuevo a la cuestión: ¿Cómo se desarrolla la teoría que, por una parte, incorpora las circunstancias sociales desgraciadas de tipo clásico que todavía subsisten, de la miseria material, y de otra parte recurre a un fenómeno completamente diferente como por ejemplo el de la opresión de las mujeres?

Marcuse: El criterio es la opresión. Si la opresión ha de comprenderse con el criterio anterior de la situación de la pequeña burguesía y del proletariado o no, ésta es otra cuestión. Como hace poco lo decía, aproximadamente el 90% de la población depende hoy del capital y vende su fuerza de trabajo porque no tiene otra cosa para vender y no tiene ninguna clase de responsabilidad o participación en el control del proceso de producción. Todos estos criterios corresponden al concepto marxiano de la clase trabajadora. Las mujeres se encuentran en una situación especial porque ellas además de soportar la opresión, que comparten con los hombres en cuanto trabajadoras, en la fábrica o en la oficina, soportan la opresión en la esfera privada. Esta doble opresión tiene una larga historia que no solo posee un aspecto físico, económico y político, sino también cultural.

Habermas: Usted pasó muy rápido por encima de la afirmación sobre los destinatarios. Una teoría crítica de la sociedad que se comprende a sí misma, como órgano de autoilustración de un proceso histórico, debe buscar indicadores de donde, en el proceso histórico mismo, surge una conciencia que dicha teoría pueda hacer explícita. Pues bien, ahora resulta que uno ya no encuentra estos indicadores, según diagnóstico propio, en las capas modulares del proletariado sino solo allí donde a) Marx no los suponía y donde b) tampoco puede ser localizado primariamente el portador de un proceso de transformación, a saber en las capas marginales y en las mujeres. Yo me pregunto si esto no debiera tener como consecuencia una revisión más fuerte de la teoría que usted señala en este momento.

Marcuse: Me resulta cada vez más cuestionable el que se pueda hablar hoy de los estudiantes en general como de un grupo marginal. En los E.E.U.U. hay más de 10 millones de estudiantes. Los estudiantes se

convierten, con la intelectualización del proceso de trabajo, en agentes cada vez más importantes del proceso de producción mismo. Por ello me resulta ya demasiado ideológico la fórmula "grupo marginal". Considerado desde la actividad, los estudiantes se encuentran en la primera línea de fuego de una lucha emancipadora, y en todo caso ya no están confinados al ghetto de un grupo marginal.

Habermas: Es cierto eso?

Marcuse: Es cierto en todas partes. Es cierto en la América Latina, en Asia. Es cierto inclusive en Africa.

Lubasz: Pero no en Europa.

Marcuse: Claro que sí, también en Europa; inclusive en el país más altamente desarrollado del mundo, en los E.E.U.U.

Habermas: Ahora podemos dedicarnos a la evaluación del movimiento estudiantil. ¿En qué medida se puede esperar algo parecido de los estudiantes como grupo capaz de organizarse, tal y como lo hicimos todos nosotros en los años 1967 a 1969? ¿Se puede todavía sostener eso empíricamente?

Marcuse: Lo hicimos todos? ¿Supuso usted y supuse yo que eso era la revolución?

Habermas: No, por Dios.

Marcuse: Ah, bueno.

Habermas: Pero nosotros decíamos —y usted fue el primero en haberlo conceptuado— que en esos sectores se formaban potenciales críticos, se consolidaban experiencias (usted acuñó la expresión por entonces de la "nueva sensibilidad") de naturaleza crítica frente al sistema que ciertamente no tienen en forma inmediata consecuencias revolucionarias, pero que de todos modos constituyen el sintoma de una "concientización" producida espontáneamente.

Marcuse: Eso lo sostengo hoy todavía. El movimiento estudiantil ha hecho concientes aquellas "imágenes" de posibilidades reales que en el marxismo tradicional fueron tabuizadas o reprimidas. Fue el primer movimiento que pensó de nuevo la revolución socialista como una diferencia cualitativa y consideró la construcción del socialismo como una sociedad cualitativamente diferente, lejos del fetichismo de las fuerzas productivas. Las fuerzas productivas han sido desarrolladas suficientemente en los países capitalistas, cuando no lo han sido en exceso. De lo que se trataba y de lo que se trata todavía es de un nuevo principio de realidad. Esto no es tematizado en Marx; cierto que allí encontramos una huella, particularmente en los escritos juveniles. Pero luego desaparece.

Habermas: ¿Qué se puede decir hoy entonces, respaldado empíricamente, sobre la relevancia política de los grupos más avanzados en el interior del estudiantado? El movimiento estudiantil como movimiento se ha desintegrado.

Marcuse: Eso es cierto y es la consecuencia lógica del contragolpe que se puso en marcha después de 1968. Como siempre, la clase dominante tuvo una conciencia más precisa y mejor sobre el significado del movimiento de oposición que el movimiento mismo. Ella ciertamente reconoció que aquí realmente se fermentaba un peligro y se apresuró a tapar el material explosivo. Sometido por la represión más agudizada en los E.E.U.U., en Francia y en la República Federal, el movimiento se desintegró. Pero en el proceso de su desintegración, las ideas del movimiento se extendieron y llegaron a otras capas de la población. Yo he llamado la atención sobre ello y lo quiero repetir muy brevemente: hemos constatado un colapso de la así llamada "ética del trabajo". "Debes comer tú pan con el sudor de tu frente". ¿Quién decreta este deber?

Habermas: Nuestros ministerios de culto intentan restablecer la ética de trabajo protestante por la vía administrativa.

Marcuse: Eso no cambia nada en el hecho de que la calidad de las mercancías se empeora de continuo, de que en los E.E.U.U. los actos de sabotaje anónimo aumentan, de que el ausentismo al lugar de trabajo es hoy en día más alto que nunca, etc. ¿Cuántos millones de automóviles ha tenido que retirar de la circulación la industria automotriz americana en los últimos años en razón de defectos de producción registrados?

Pero al mismo tiempo observamos la exitosa integración, integración represiva, del aparato sindical en el sistema. La alianza entre el capital y el trabajo funciona, porque en el proceso continuado de la desocupación la adaptación es cada vez más importante para los trabajadores si quieren vivir y sobrevivir.

Habermas: Desde el año 1973 se ha registrado por primera vez el fenómeno de que la desocupación por sí misma disciplina.

Marcuse: No fué siempre así?

Habermas: Es una vieja historia. A mediados del siglo XIX se podía registrar igualmente.

Marcuse: Yo creo que siempre fue así. Lo pienso no solo en el sentido del proceso disciplinario de la moral del trabajo sino también en el sentido de la disciplina política.

Lubasz: No, se puede decir lo contrario, es decir, cuando una crisis es demasiado grande de tal manera que se produce una desocupación masiva, el radicalismo se ve fortalecido en el sentido de que se exige de la política y la economía la creación de puestos de trabajo. Entonces se llega a tales fenómenos como las huelgas de masas, como la huelga general en Inglaterra en 1926. Pero mientras existe el chance de que la mayoría pueda continuar trabajando y mientras la desocupación es marginal, domina la adaptación del sistema, porque se abraza la esperanza de encontrar un puesto, un trabajo.

Marcuse: Lo que hay que preguntar, y en esto radica según mi opinión el elemento real de prueba de la teoría marxiana, es lo siguiente: ¿cuánto dura realmente el periodo de estabilización del capitalismo tardío? ¿Se agudizarán las contradicciones internas, sean cuales sean —no creo que ellas solo sean las que formuló Marx—, o le será posible al capitalismo consolidarse por un tiempo *previsible* sobre la base de un imperialismo reforzado en el terreno económico y político, quizás incluso con la URSS y China como mercados? Si *esto* hubiera de suceder, pueden entonces dormir tranquilos por unos cien años los dominadores. En ese caso no tendrá lugar una revolución.

Spengler: Esa es una justificación del correo que envía un naufrago por medio de una botella.

Habermas: ¿Es el Eurocomunismo el nuevo modelo del cual usted hablaba?

Marcuse: El Eurocomunismo no es ningún modelo revolucionario. El Eurocomunismo es, hasta donde nosotros lo podemos juzgar hoy, el reflejo fiel de las relaciones de poder existentes, por una parte; de otra parte el reflejo del proceso de aburguesamiento, interior y exterior, de la clase trabajadora.

Habermas: ¿Una segunda generación de socialdemocratismo?

Marcuse: Es demasiado temprano para decirlo con seguridad. Puede ser posible que por ejemplo en Francia la unidad de la izquierda se desintegre antes de las elecciones. En ese caso cambiaría la política del partido comunista una vez más. Es difícil hacer pronósticos.

Habermas: ¿Qué modelo de revolución puede uno realísticamente imaginarse?

Marcuse: Lo que yo me puedo representar es: una agudización de la protesta, organizada local y regionalmente; que empresas singulares rompan con el sistema; radicalización de la autogestión —una desintegración difusa que, por decirlo así, se vuelve contagiosa. La ocasión específica para ello no es predecible.

Habermas: Así pues, el capitalismo tardío como un sistema de indeterminaciones. ¿Pueden estallar en todas partes conflictos que pongan en peligro el sistema, de manera contingente? Otra pregunta: ¿Qué significan las nuevas corrientes populistas? Una alianza entre una clase media conservadora en lo ideológico, estudiantes radicales, otros sectores de la intelectualidad, que se encuentran reunidos alrededor de iniciativas ciudadanas como ahora contra las centrales atómicas. Se trata de organizaciones que se pueden observar desde hace algún tiempo en la República Federal, en Francia...

Spengler: ¿Se podría aclarar primero por qué emplea usted el término "populista"?

Habermas: Populista porque...

Marcuse: ...En los E.E.U.U. se los llama así...

Habermas: ...en primer lugar, porque no se da una clasificación precisa respecto de grupos sociales y en segundo lugar, porque las orientaciones políticas se determinan en lo esencial negativamente, por medio del rechazo a estructuras burocráticas anónimas, por el rechazo de lo que subjetivamente se experimenta como peligro del progreso técnico y el rechazo en general frente a peligros que no son analizados muy precisamente. Estos grupos no se mantienen cohesionados por medio de una perspectiva y un objetivo políticos comunes. ¿No es característico esto también del populismo tradicional?

Marcuse: Sí, desde luego.

Lubasz: Puedo decir algo al respecto. En la teoría marxiana vale la presuposición de que el desarrollo progresivo de las fuerzas productivas es algo bueno y deseable. Marx no prevé que pudiera llegarse a un momento en el cual el desarrollo de las fuerzas productivas pudiese tener consecuencias negativas. Lo interesante en estas combinaciones entre estudiantes radicales, campesinos, ciudadanos, etc. es que ellos se protegen de que las fuerzas productivas continúen desplegándose progresivamente, y lo paradójico en el sentido de la teoría marxiana se podría ver en el hecho de que, por ejemplo, un apoyo muy fuerte para la construcción de las centrales energéticas atómicas proviene de los sindicatos.

Marcuse: Eso tiene que ver menos con la teoría que con lugares de trabajo.

Lubasz: Sí, pero eso contradice la presunción teórica, si es que no lo he entendido mal.

Marcuse: Se encuentra ya en la teoría, por cierto. En el diagnóstico de que con el desarrollo ulterior del capitalismo tanto la producción de desperdicios y lujo como la destrucción han de aumentar. Ese es justamente uno de los principios claves.

Habermas: Mi querido Herbert, muchas gracias por su paciencia.