



### Clase N° 10

La presente clase ha sido elaborada por Eduardo Grüner y Rodolfo Gómez exclusivamente para ser dictada en el Programa Latinoamericano de Educación a Distancia en Ciencias Sociales (PLED), en la Clase 10: “Dialéctica, política y negatividad en Herbert Marcuse.”, Abril de 2009.

Av. Corrientes 1543 (C1042AAB),  
Ciudad de Buenos Aires, Argentina  
Informes: (54-11) 5077-8024  
academica-pled@cculturalcoop.org

#### Cómo citar:

**Grüner, Eduardo - Gómez, Rodolfo:** “Dialéctica, política y negatividad en Herbert Marcuse.” [CLASE], en el curso: “La escuela de Frankfurt”. (Programa Latinoamericano de Educación a Distancia, Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, Buenos Aires, Abril 2009).

## Dialéctica, política y negatividad en Herbert Marcuse.

### Introducción

Hola a todas y todos. La última clase trabajamos con cierto detenimiento la obra de Max Horkheimer, uno de los principales miembros de la llamada “Escuela de Frankfurt” y quien fue el segundo director del Instituto de Investigaciones Sociales (el “Institut für Sozialforschung”) de la Universidad de Frankfurt, tratando de observar sobre todo cuánto debía el pensamiento –mucho más famoso pero al

mismo tiempo mucho más versátil- de Theodor Adorno a la temprana obra de aquel y el impacto de esta misma en un texto como la “Dialéctica de la Ilustración” escrito por ambos.

Si tomamos en consideración lo visto hasta el momento en el curso, podríamos decir que sobre lo que tratamos de centrarnos es por un lado –partiendo desde lo que sería una perspectiva materialista de filiación marxista “no dogmática”- en toda una serie de discusiones epistemológicas y/o cognoscitivas y por el otro en toda otra serie de debates suscitados sobre lo que podríamos denominar –en palabras por ejemplo de Benjamin o Adorno- la “superestructura” estético-ideológica-cultural (algo sobre lo que enfocó muy particularmente la “tradición” materialista de los frankfurtianos).

Como pudimos observar en los diferentes autores pertenecientes a la “escuela” que discutimos hasta ahora en este curso, a saber Benjamin, Adorno y Horkheimer (y sin duda tendríamos que agregar en la lista a un autor que no discutiremos como Leo Löwenthal), ambas cuestiones –sobre todo a partir de la influencia de Hans Cornelius- se encontraban notablemente relacionadas.

Y así mismo será también en el importante autor que trabajaremos ahora, Herbert Marcuse. Tal vez el único, del denominado por Jay y por Hönneth “círculo interior”, que no tuvo contacto con Cornelius, pero que fue discípulo –podríamos decir uno de los “preferidos”, por lo menos hasta el momento de su acercamiento al marxismo- de uno de los principales filósofos del siglo XX, y afiliado al partido nazi alemán, Martin Heidegger.

Hacia las últimas clases trabajaremos cierta curiosa relación entre la concepción de “lo negativo” presente en ese autor y la que se presenta en la Escuela de Frankfurt, sobre todo a raíz de las diferentes interpretaciones y críticas desplegadas frente a la dialéctica hegeliana. En lo que toca a esta clase, veremos sobre todo cierto vínculo en torno a la interpretación respecto de la “técnica”, aunque sin dejar de hacer notar al mismo tiempo las diferencias presentes con el enfoque marcusiano.

Sin embargo, nuestro principal interés aquí, además de explicar el itinerario intelectual de Marcuse, será el de tratar o preguntarnos por el tipo de dialéctica que

observamos en este autor y en relación con esto, por el modo de ver la “negatividad” en las sociedades capitalistas tardías.

### De Heidegger a la versión materialista de Hegel: lo “negativo” en el primer Marcuse

Como indicamos en la introducción a esta clase, son varios los autores dedicados a estudiar seriamente la tradición frankfurtiana (como ser Jay o Hönneth) que ubican la producción intelectual de Herbert Marcuse dentro de una suerte de “círculo interior” dentro de la “Escuela”. A pesar de ello, y más allá de los varios puntos en común que pueden encontrarse, son muchas las diferencias que pueden plantearse entre por ejemplo autores como Adorno o Horkheimer y Marcuse; incluso en términos de trayectorias o de influencias.

Hemos mostrado anteriormente cómo hasta cierto punto los trabajos de Adorno, de Horkheimer o del mismo Benjamin fueron notablemente influidos por Cornelius y los debates desarrollados en el seno del neokantismo hacia los años veinte del siglo pasado. En el caso de Marcuse, su influencia filosófica más notoria fue la de Heidegger, importantísimo filósofo alemán discípulo de Husserl que podría ubicarse dentro de aquellas corrientes críticas por igual del idealismo kantiano o hegeliano desde una aproximación cercana a lo que se ha dado en llamar las “filosofías de la vida”.

Si bien es difícil de ser encasillado, podría decirse que uno de los principales exponentes de estas corrientes es otro consagrado –sobre todo en estas épocas que corren– filósofo alemán fallecido hacia 1900 y conspicuo crítico –como Heidegger– de las tradiciones democráticas y socialistas de fines del siglo XIX: Friedrich Nietzsche<sup>1</sup>. Aunque esta perspectiva no se agota para nada en la de este último autor, al que podríamos sumar otros nombres –ya de nuevo en el siglo XX– como los de Dilthey (desde una visión más neokantiana), Soren Kierkegaard, Henri Bergson, etc. Para este tipo de filosofía “vitalista”, y esto es básicamente así en Heidegger, podía recuperarse la concepción fenomenológica presente en Husserl, sobre todo en lo que

---

<sup>1</sup> Una cabal y muy argumentada posición al respecto puede encontrarse en LUKACS, G., *El Asalto a la Razón*, México-Barcelona, Grijalbo, 1983.

respecta a su noción de “mundo de la vida”, y radicalizarse hacia la búsqueda y expresión de una “totalidad existencial” presente en el sujeto humano aunque reprimida por el propio desarrollo de la sociedad burguesa. Por eso es que esta corriente es también definida como “existencialista”.

Podemos ver aquí ciertos rasgos bastante similares a los expresados por un Benjamin preocupado por la pérdida de las posibilidades de realización de una “experiencia auténtica” en las sociedades contemporáneas o bien a aquellas críticas proferidas por Horkheimer o por Adorno al funcionamiento de las sociedades de masas frente a la disolución de la estructura de la personalidad subjetiva.

Lo que indica que la idea de existencia de una “pérdida” en las sociedades modernas es uno de los motivos presentes en la filosofía y la teoría social alemanas desde prácticamente el punto de inicio del “idealismo alemán” en los siglos XVIII y XIX.

Ahora bien, en esta visión “existencialista” o en la previa –a esta- filosofía “vitalista”, la resolución del problema de la “pérdida” se da recurriendo al motivo de la “naturaleza reconciliada”. Esto es, a la idea de que es precisamente el desarrollo de la sociedad burguesa la que implica un proceso de sojuzgamiento de la “naturaleza” y que eso se resuelve precisamente “reconciliándola”, regresando hacia esa naturaleza “pasada” reprimida que no es otra cosa que una vuelta a la “tradición”, al “volk” (“pueblo” en alemán). En esta perspectiva es el “volk” justamente una “unidad” y en el mismo sentido “tradición” y “naturaleza” se encuentran profundamente entrelazados.

Por el contrario, para los de Frankfurt, de lo que no podía hablarse era de la reunión entre “naturaleza” y “tradición”, ya que para estos la misma remitía más bien a lo que sería una “segunda naturaleza”, pues la noción de existencia de una “prima naturaleza” sería la resultante de una perspectiva “ontológica” o “esencialista” y por ende “idealista”.

Entonces, si bien podemos encontrar en autores como Adorno, Horkheimer o Benjamin este motivo tan caro a la ilustración alemana como es el de la “naturaleza reconciliada”, lo cierto es que el modo de resolución no supone para estos necesariamente un regreso a único y ontologizado “volk”; en el caso de los dos

primeros porque ello remitiría a una “esencia humana” inexistente (una crítica claramente materialista) y en el de Benjamin porque entiende que el “volk” alemán conforma la “unidad” pero de los vencedores (y recordemos que el retorno al pasado en Benjamin suponía el traer al presente justamente la memoria de los vencidos).

En estos términos podían estos autores profesar cierta simpatía por una “filosofía de la vida” como la de Nietzsche –aunque como mencionamos con algunos reparos- en la medida que de esta podía llegar a desprenderse una interpretación no-ontológica del sujeto, pero de ninguna manera esto supondría defender perspectivas “existencialistas” como las de Kierkegaard<sup>2</sup> y mucho menos posiciones lisa y llanamente “volkisch” como las de Heidegger.

Así lo más interesante que Horkheimer y Adorno vieron en Marcuse fue su acercamiento a aquellas posiciones materialistas que lo distanciaron definitivamente de su “maestro” Heidegger. Porque en todo caso lo máximo que podrían llegar a compartir con el autor de “Ser y Tiempo” (con la sola excepción del Benjamin de la etapa “brechtiana”) era la visión crítica y pesimista respecto de la técnica.

Lo paradójico del caso sin embargo fue que por los años en que Horkheimer y Adorno conocieron a Marcuse y comenzaron a trabajar con él dentro del Instituto de Investigaciones Sociales, por los años treinta, Heidegger iniciaba una serie de reflexiones –como veremos en la próxima clase- críticas respecto de Hegel que lo conducirían a abordar la cuestión de la “negatividad”. Lo que se “tocaba de lleno” por un lado con la crítica que Horkheimer había ya prefigurado -en la conferencia que dio lugar a su asunción como director del “Institut”- a la dialéctica hegeliana y sobre todo a su noción de “identidad” y con un inmediatamente posterior artículo de Marcuse respecto del “carácter afirmativo” de la cultura burguesa de entonces. La cuestión de lo “negativo” aparecía entonces como un principalísimo tema presente en las discusiones desarrolladas por la mayoría de los frankfurtianos nucleados en

---

<sup>2</sup> Fuertemente criticado por Adorno en uno de sus más importantes trabajos. Cfr.al respecto ADORNO, T., *Kierkegaard*, Madrid, Akal, 2006.

el “Instituto de Investigaciones Sociales”, aún en aquellos hacia los que se disparaban críticas por prescindir de dicha cuestión.<sup>3</sup>

Y en el caso del texto mencionado de Marcuse, “Acerca del carácter afirmativo de la cultura”, escrito al promediar los años treinta del siglo pasado y publicado en la conocida revista del Instituto de Investigaciones Sociales, esto se manifestaba incluso en un sentido metodológico. Porque la principal preocupación de Marcuse en ese texto consistía por un lado en definir concretamente de qué se trataba ese “carácter afirmativo” presente en el seno de la cultura burguesa (algo que entraba en perfecta sintonía con el interés de Horkheimer, expresado en el primer programa de la Teoría Crítica, por definir empíricamente el funcionamiento de las sociedades tardo-capitalistas), para luego plantear las posibilidades de su propia “negación”. Así es que para Marcuse el “carácter afirmativo” de la cultura es un elemento inherente a la propia concepción cultural burguesa, aunque el mismo pueda manifestarse de diferentes formas.

Esto quiere decir por un lado que la cultura burguesa presupone una característica ideológica (en el más pleno sentido marxista del término) de “afirmar” el orden social existente; por el otro implica que la defensa de ese orden social se manifiesta superestructuralmente según las modificaciones operadas en el ámbito infraestructural. Más claramente indica entonces que aquellas modificaciones que pudieran producirse en la base repercutirían sin dudas (aunque dicha repercusión no deba ser considerada un mero “reflejo” o bien que la misma no sea inmediata) en la “superestructura” cultural (algo que ya había manifestado por la misma época Benjamin cuando en “La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica” se preguntaba por cómo repercutían las transformaciones operadas en las fuerzas productivas –léase la técnica- en la “superestructura estética”) manteniendo sin embargo ésta su carácter afirmativo.

Lo que observaba concretamente Marcuse era de cierta manera algo que ya había pretendido demostrar Trotsky en su análisis del “fascismo”, que el mismo era una

---

<sup>3</sup> El ejemplo más claro tal vez sea el de Erich Fromm, al que Adorno y Horkheimer criticaban por entender que buscaba construir “tipologías científicas” y entonces recaer en una “teoría tradicional” (denominado luego “pensamiento identitario”). Cfr. al respecto JAY, M., *La imaginación dialéctica*, Buenos Aires, Taurus, 1991, ppgs.170-183.

manifestación histórica determinada por el devenir del funcionamiento capitalista; de modo tal que la “cultura” del fascismo era otra forma de expresión de la “cultura afirmativa”. No comporta esto sin embargo para este autor, agreguemos que tampoco para Trotsky, una asimilación de democracia burguesa y dictadura fascista, sobre todo porque el paso de la primera a la segunda en el campo cultural contiene al mismo tiempo una degradación. Básicamente porque, contrariamente a la forma que toma la cultura en el fascismo, aún los exponentes “clásicos” de la cultura burguesa (en cierto modo podríamos decir “liberal”) expresan todavía las contradicciones presentes en el seno de la sociedad capitalista, representan dichas contradicciones; mientras que la cultura nazi-fascista las contiene y sepulta bajo el velo ideológico de la “grandeza nacional”. El ejemplo más paradigmático del primer caso es para Marcuse el de la filosofía y también el de la estética hegelianas (ambas dialécticas), mientras que el ejemplo del segundo caso se encuentra en nuestro autor en la pedagogía de Ernst Jünger (que directamente desmembra las posibilidades críticas de cualquier perspectiva apenas sospechada de dialéctica). Puede verse que el razonamiento mantiene de cierta manera algún lazo de parentesco con lo que luego Adorno y Horkheimer afirmarán en la “Dialéctica de la Ilustración” y puntualmente en el excursus sobre “La industria cultural”, esto es, que el arte burgués pasa de ser una “representación” de la realidad –con sus contradicciones- a ser una mera “repetición” –estandarizada, homogénea- sin sentido de un mundo fetichizado por el carácter de la mercancía.

Pero más allá de esto, lo que pretende demostrar Marcuse en este texto, como Adorno y Horkheimer en el que recién mencionamos, es una continuidad en la presencia del “carácter afirmativo” que posee la cultura burguesa, siendo que el “realismo heroico” fascista<sup>4</sup> representa –como la “industria cultural”- la “coronación” de la misma y no su antítesis.

La negación del carácter “afirmativo” de la cultura burguesa provendrá entonces de otro lado, de una cultura que represente lo contrario del “ser” cultural (tomando aquí la noción de cultura en un sentido más general que el meramente estético) de

---

<sup>4</sup> Que es la forma que para Marcuse toma la “cultura afirmativa” en el marco de las dictaduras fascistas. Cfr.al respecto MARCUSE, H., *Acerca del carácter afirmativo de la cultura en Cultura y Sociedad*, Buenos Aires, Sur, 1967.

la burguesía. Sin embargo, nótese ya desde aquí que ese ser “negativo” de esa cultura “afirmativa” burguesa no es necesariamente la forma que toma la “cultura” del proletariado sino algo no del todo definido y bastante difuso.

Lo que sí se encuentra bastante definido en este texto es la dialéctica que Marcuse presenta entre el carácter “afirmativo” (de la realidad existente, del capitalismo existente) de la cultura burguesa y su “negación”. Y no es casual la referencia que Marcuse hizo respecto de una filosofía como la hegeliana, burguesa sí, pero que conserva todavía para él cierta potencialidad crítica en su propio seno.

Esta valoración que Marcuse realizaba del pensamiento de Hegel se distingue de la que por esa misma época hacían –respecto de ese mismo autor- tanto Horkheimer como Adorno o el propio Benjamin, algo que fuimos discutiendo en clases anteriores.<sup>5</sup>

En un texto posterior de Marcuse, ya en los años cuarenta del siglo pasado (que vimos con cierto detalle en este curso), “Razón y Revolución”, nos encontramos con una suerte de radicalización de esta postura. Algo que pone en entredicho –por lo menos en parte- la ubicación de Marcuse dentro de una suerte de “círculo interior” frankfurtiano y que es de notable importancia para nosotros porque redundará como veremos en una perspectiva dialéctica que se distingue de la de los otros mencionados frankfurtianos.

Primero porque, en consonancia con cierta perspectiva lukacsiana, asume que la filosofía y la dialéctica hegeliana es precisamente “negativa” respecto de la realidad existente, esto es, de ella resulta la “coronación” de la perspectiva crítica dentro del ámbito filosófico. Segundo porque dentro del itinerario que Marcuse traza respecto del pensamiento de Hegel no sólo observa que éste pretende dar cuenta en términos materialistas del funcionamiento de la sociedad y que para ello debe contemplar las

---

<sup>5</sup> Mencionamos en nota al pie, aunque no lo desarrollaremos en este trabajo, que la importancia que Marcuse asignaba al pensamiento hegeliano viene desde sus primeros textos, esto es, desde su tesis doctoral, titulada “La Ontología de Hegel y el fundamento de una Teoría de la Historicidad”. Sin embargo, la valoración que este autor realiza de la filosofía de Hegel cambia radicalmente a medida que se aproxima al marxismo, de modo que es abismal la diferencia de interpretación que presenta al respecto en este texto mencionado y por ejemplo “Razón y Revolución”. Cfr. al respecto JAY, M., Op.Cit., Buenos Aires, Taurus, 1991, ppgs.132-135.

determinaciones económicas, sino que por lo tanto además postula un vínculo bastante estrecho entre Hegel y Marx.

Fundamentalmente dos elementos encontrará Marcuse para diferenciar las posturas de Hegel de las del de Treveris.

Una de ellas remite por cierto a la común distinción entre la dialéctica –más allá de las pretensiones materialistas hegelianas- del primero que se asume de corte “idealista” y la del segundo que sería materialista. Ahora bien, para Marcuse, esto se sostiene como argumento en la medida que si bien para Hegel el pensamiento dialéctico está determinado por las contradicciones de la sociedad burguesa existente, por otro lado la resolución que plantea es una resolución “en idea” que a posteriori vuelve –encarna diría Hegel- y puede determinar a la sociedad existente. Es decir que para este es la “idea” en última instancia la que estaría determinando al “concreto enriquecido”, y ello supone al mismo tiempo que por ende la “idea” como “universal” es la que determina el proceso histórico.

Así entonces para Marcuse, lo que existe de problemático en Hegel es que un “universal” determina de forma “idealista” el devenir histórico, una concepción que entonces pierde de vista la esencial determinación de una sociedad ubicada en un cierto momento histórico (y no en otro). En palabras del propio Marcuse: “La totalidad donde se mueve la teoría marxista es diferente de la filosofía de Hegel, y esta diferencia indica la diferencia decisiva entre la dialéctica de Marx y la de Hegel. Para Hegel la totalidad era la totalidad de la razón, un sistema ontológico cerrado.....Marx desliga la dialéctica de esta base ontológica. En su obra, la negatividad de la realidad se convierte en una condición histórica que no puede ser hipostasiada como situación metafísica....La totalidad a que llega la dialéctica marxista es la totalidad de la sociedad de clases, y la negatividad que subyace en sus contradicciones y configura su contenido mismo es la negatividad de las relaciones de clases....El método dialéctico, pues, se ha convertido por naturaleza propia en un método histórico”.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Cfr.al respecto MARCUSE, H., *Razón y Revolución*, Barcelona, Altaya, 1999 ppgs.306-307.

Si el primer elemento de diferencia mencionado entre Marx y Hegel refería al rol sobresaliente de lo histórico en la dialéctica materialista, el segundo elemento se encontraba en estrecha relación con el primero, en la medida que comprendía que el elemento histórico presente en la dinámica de la lucha de clases no podía implicar que el futuro se encontrara previamente determinado.

Esto quiere decir que para Marcuse, si la dialéctica hegeliana implicaba un proceso de resolución de las contradicciones que en última instancia se realizaba en “idea” y que entonces era dicha “idea” la que resultaba determinante históricamente, lo que teníamos era una determinación del “presente” no contradictorio realizado idealmente por sobre el futuro por venir. Podía hablarse así de una “teleología” hegeliana de la historia.

Pero si la dialéctica marxista estaba determinada de forma dinámica por la “lucha de clases”, dicho elemento “dinámico” –por el mismo hecho de serlo- no implicaba necesariamente la existencia de una determinación a futuro, es decir, no implicaba necesariamente una “teleología”. Por eso para nuestro autor, en Marx la historia se encontraba “abierta”.

### De los '50 a los '70: las transformaciones de la dialéctica marcusiana

Hasta los cincuenta, como pretendimos demostrar, la dialéctica en Marcuse se encontraba próxima a un esquema que podríamos denominar “marxista clásico”, en la medida que se asumiera su ubicación distante de la “ortodoxia determinista” estalinista y economicista. Sin embargo, hicimos referencia anteriormente a una particularidad de su concepción, sobre todo en lo que respecta a la perspectiva desarrollada en el ámbito cultural: su dialéctica entre una “cultura afirmativa” y su “negación” no estaba dada por las posibilidades de desarrollo de una “nueva cultura” proletaria.

Esto sí indica la existencia de un punto de vista coincidente con el de Adorno y de Horkheimer (y adelantamos algo, no así curiosamente con el de Benjamin), que no

veían que el proletariado en ese momento histórico pudiera ser considerado el “sujeto de la transformación” revolucionaria.

Una vez concluida la Segunda Guerra Mundial, a raíz del triunfo de los Aliados, un Marcuse exiliado en los Estados Unidos, comenzaría a plantear una serie de razonamientos que en parte se acercaría a los expresados por Adorno y Horkheimer en la “Dialéctica de la Ilustración”. Porque parecía que los “sueños de la razón” habían engendrado “monstruos”.

¿Cómo entonces podría comprenderse la dialéctica del funcionamiento de las sociedades capitalistas tardías?

En un muy interesante texto de los años cincuenta Marcuse proponía ya una tesis que se encontraba claramente en la línea del razonamiento expresado en la “Dialéctica de la Ilustración”. Porque en “Eros y Civilización”, donde el autor no sólo daba cuenta de su experiencia de vida europea sino también de su incipiente incorporación a la “opulenta” sociedad norteamericana<sup>7</sup>, lo que veía era la expansión de un tipo de racionalidad reducida en su capacidad crítica y transformada en términos meramente instrumentales.

Así, si para la tradición de la Ilustración (que vas más allá del mero Iluminismo de Descartes, Voltaire, Montesquieu o Rousseau) la razón suponía una instancia de emancipación y de liberación del hombre, lo que sucedía concretamente en las sociedades del capitalismo tardío era una transformación de estos ideales utópicos contenidos en la práctica racional y su reemplazo por un tipo de racionalidad técnico-instrumental, que más que conducir a la liberación de los sujetos propugnaba nuevas formas de dominio (de la naturaleza, de los sujetos).

La expansión de la racionalidad instrumental, que Adorno y Horkheimer habían observado –en la “Dialéctica de la Ilustración”– se extendía al conjunto de las esferas de funcionamiento social, para Marcuse se internalizaba incluso en la propia personalidad de los sujetos, de modo tal que implicaba un aumento notable de la represión existente en toda sociedad, tal como Freud la había descrito. Lo que

---

<sup>7</sup> Empleamos el término “opulenta” en referencia al conocido texto, crítico del funcionamiento de la sociedad de consumo norteamericana, del economista estadounidense John Kenneth Galbraith “La sociedad opulenta”. Cfr. al respecto GALBRAITH, J.K., *La sociedad opulenta*, Barcelona, Ariel, 2004.

también indica, otra cuestión que está en consonancia con los otros autores mencionados y que remite en parte al primer programa de la Teoría Crítica, que para Marcuse encontramos dentro del psicoanálisis freudiano un “núcleo dialéctico” que puede ser asimilado al marxismo como elemento que permita “diagnosticar” y transformar en un sentido progresivo las sociedades capitalistas tardías.

Esto quiere decir que la “interpretación” que de Freud hará Marcuse –tanto como otros autores vinculados a la tradición frankfurtiana, como Adorno, Horkheimer, Löwenthal, con la excepción en parte paradójica de Fromm<sup>8</sup> o de Bettelheim- será más bien una interpretación de tipo “filosófica” aplicada al campo del análisis social y cultural.

De cierto modo, la pregunta que se hará Marcuse en este trabajo será si es posible la existencia de una sociedad sin represión. Porque si los niveles de represión – producto de la expansión de un tipo de racionalidad técnica- se presentan “in extremis” más allá de la propia necesidad de una represión social que parte del “impulso de muerte” originario, lo que observaba Marcuse en el funcionamiento de las sociedades occidentales denominadas “democráticas”, “burguesas”, “capitalistas”, era un aumento de la capacidad represiva de las mismas, de modo tal que la diferencia con el funcionamiento de una dictadura pareciese sólo de grado y por ende sólo de “forma”. Lo que no indica que esa “diferencia” –aún fuese solamente de “forma”- no sea importante.

Claramente la pregunta de Marcuse tenía que ver con la “derrota oficial” del nazismo en la Segunda Guerra Mundial. Sí, ciertamente que el nazismo y el fascismo habían sido derrotados militarmente en ella, sin embargo, también el nazismo había sido producto de las sociedades capitalistas y cabía preguntarse si dichas sociedades no volverían a engendrar nuevamente un tipo de monstruosidad semejante, sobre todo teniendo en cuenta que el “autoritarismo represivo” aún se encontraba inscripto en

---

<sup>8</sup> Decimos que en cierto modo esta excepción es paradójica en parte, porque fue Fromm quien llevó adelante dentro del Instituto de Investigaciones Sociales durante los años treinta la mayoría de las pesquisas relativas a la teoría freudiana. Aunque, como mencionamos en esta misma clase renglones arriba, Fromm eligió una línea de investigación que supuso fuertes críticas por parte de Adorno y Horkheimer, seguía enmarcado por entonces dentro de una “tradición freudiana”. Pero ya en el exilio en los Estados Unidos, la excepción indicada deja de ser paradójica cuando este autor comienza a intentar construir una “psicología del yo”, que lo aleja de muchas de las posiciones de Freud.

la forma de funcionamiento de la “superestructura” cultural y repercutía en la propia personalidad de los sujetos.

En “El malestar de la cultura” explica Freud el nacimiento de la civilización producto de los procesos represivos necesarios para el funcionamiento social, lo que origina un permanente sentido de culpa, que supone en esencia la posesión de una agresividad presente aunque contenida. El Tanatos, instinto de muerte, es reprimido así socialmente, sin embargo también sucede esto con su contrario, el Eros, o instinto que provoca la vida.

Sin embargo, en ambos caracteres represivos se presentan diferencias, pues la represión en demasía del primero lleva directamente al segundo, no siendo así a la inversa.

Toda sociedad para Freud es como vimos represiva, y por tanto en ella siempre se encuentra presente una contradicción latente entre el Eros y el Tanatos; pero en las sociedades capitalistas tardías, donde la racionalidad instrumental se expande – como vimos- en un sentido más represivo que emancipatorio, esto supone un funcionamiento que reprime tanto al Eros como al Tanatos, y al mismo tiempo una disputa contradictoria entre ambos. Pero la disputa se vuelve desigual porque lo que básicamente supone la expansión de la racionalidad instrumental dentro del capitalismo es la organización “técnica-burocrática” de la sociedad para garantizar una búsqueda eficiente de maximización de ganancias como fin último, lo que supone una formidable represión del deseo, esto es, del principio del Eros.

Esto es lo que Marcuse define como –en una de las más interesantes síntesis entre elementos provenientes de la teoría freudiana y el marxismo- “represión sobrante” (“surplus repression“, que podría ser traducida del inglés también como “represión plus-valorada”); un principio que puede conducir directamente a una sociedad regida – paradójicamente- por el Tanatos. Lo que se articularía con el segundo de los principios desarrollados por Marcuse en esta obra, el de “principio de actuación” o *performance*.

En efecto, si con lo que nos encontramos en las sociedades capitalistas tardías es con la expansión notable de una racionalidad instrumental que reprime el principio

de placer, dicha “represión sobrante” no puede conducir a ningún principio liberador sino más bien a su contrario, la alienación; y en una sociedad alienada regimentada en exceso por el “súper yo” no puede existir ningún “ego” sino por el contrario un “principio de actuación” de los sujetos que se encuentran presos de dicha situación de “alienación”.

La racionalidad instrumental se desarrolla así como una expresión más del Tanatos que tiende a reprimir al Eros, presente en una suerte de “primera naturaleza”, de modo tal que entonces en las sociedades capitalistas tardías lo que se observa es una dialéctica entre un esquema social “civilizatorio” y “técnico” enfrentado contradictoriamente a esa “prima naturaleza” erótica existente en todo sujeto social. Teniendo en cuenta lo desarrollado en la primera parte de la clase, sobre todo en lo que respecta a la influencia de Heidegger en el pensamiento de Marcuse, podríamos aquí sí establecer alguna relación entre ambos autores focalizando en lo relativo a la caracterización de los aspectos técnicos de la llamada civilización occidental. Más recientemente, algunos teóricos como Habermas o John Keane han remarcado esta similar valoración respecto de la “técnica”, más allá de las diferencias ideológicas. Sin embargo, el tipo de “dialéctica” (la que a nuestro juicio en el caso de Heidegger no debería caracterizarse como tal) entre la “técnica” desplegada al interior de las sociedades occidentales y la “primera naturaleza” supuestamente reprimida por esta, posee en ambos autores consecuencias prácticas notablemente diferenciadas; y esto tiene que ver con que en ambos existen diferencias sustanciales en aquello que definen como “esencia” humana.

Porque como vimos (aunque aclaramos que para que se entienda vamos a ser un poco reduccionistas en la interpretación), para Marcuse, dicha “esencia” remite al Eros reprimido por la racionalidad instrumental, mientras que para Heidegger remite al “volk”, a las creencias ancladas en las tradiciones ancestrales; algo que Marcuse –ni Adorno o Horkheimer– no dudaría de calificar como “segunda naturaleza”.

Por lo tanto, frente al despliegue de la “dominación técnica” encontraremos en Heidegger la postulación del “eterno retorno” al “volk” (la tradición en este caso

“alemana”, algo no del todo casual en un filósofo afiliado al nazismo), una consecuencia claramente reaccionaria; mientras que en Marcuse la postulación será la de la liberación de los deseos e instintos sepultados bajo la coacción de esa “represión sobrante” producida por la racionalidad instrumental en el capitalismo tardío. La consecuencia práctica aquí nos remitirá no solamente a las posibilidades emancipatorias presentes en cierta práctica psicoanalítica apropiada por una Teoría Crítica sino también a aquellas desplegadas por los variados movimientos artísticos y de liberación sexual que incipientemente comenzaban a hacerse visibles en los Estados Unidos de mediados de los cincuenta.<sup>9</sup>

Ahora bien, llegado a este punto, estamos en condiciones de establecer algunas distinciones con aquello que planteaban Adorno y Horkheimer en la “Dialéctica de la Ilustración”. Podríamos decir que el primer punto de discordancia se plantea a la hora de evaluar las potencialidades de la “crítica”, porque todavía en este texto, como puede verse, Marcuse plantea una cierta capacidad “dialéctica” presente en la Teoría Crítica. Algo en lo que ya descreen tanto Adorno como Horkheimer.

Por otro lado, y si bien el diagnóstico respecto de la expansión de la racionalidad instrumental y el sojuzgamiento y disciplinamiento de la subjetividad en las sociedades capitalistas tardías es coincidente, lo cierto es que Adorno y Horkheimer no ven ninguna posibilidad concreta de articular “teoría” y “praxis” en estas sociedades que no sea el recogimiento crítico y autónomo por parte de los intelectuales, su ubicación –digamos- “lateral”, “periférica”, similar a la del “flaneur” descrito por Benjamin. Un lugar en el que en cierto modo se pudiera preservar a la crítica de su absorción por parte de la racionalidad instrumental, donde la crítica conservase su “negatividad” frente a una “sociedad positivizada”.

---

<sup>9</sup> Mencionamos esto con cierta cautela, es decir, recordando que nos encontramos en plena época “macarthysta” en los Estados Unidos, de persecuciones y de confección de “listas negras” para aquellos artistas o periodistas apenas sospechados de progresistas o de simpatías comunistas o aún anarcosindicalistas. De modo tal que cualquiera de estos emergentes “movimientos”, no podían serlo sino de modo solapado, algo que Marcuse sabía bien no solamente desde su filiación a la socialdemocracia alemana (allá por los años veinte) sino también –ya en USA- a partir de su militancia antifascista enmarcada en trabajos de inteligencia realizados para la CIA. Como ejemplo baste mencionar la presencia dentro de la corriente del “arte abstracto”, de varios activistas homosexuales, cuyo modo de expresión entonces se reclinaba en un “formalismo” que intentaba rehuir toda alusión al “contenido” de la obra. Cfr. al respecto STONOR SAUNDERS, F., *La CIA y la Guerra Fría cultural*, Barcelona, Debate, 2001.

Concretamente no coinciden con la posibilidad emancipatoria que Marcuse asigna a ese “Eros” maniatado y reprimido por el “Tanatos” civilizatorio.

Algunos años después, en otra de sus más conocidas obras, y donde lo que se observa la influencia de “otros” diez años –más- de “vivencia norteamericana”; el diagnóstico marcusiano respecto del funcionamiento de las sociedades capitalistas tardías será plenamente coincidente con el que unos veinte años antes se había proclamado en la “Dialéctica de la Ilustración”. Así Marcuse, ya a mediados de los sesenta, da lugar a la que podríamos decir es su obra más “negra”, aunque no por ello menos interesante, a saber: “El hombre unidimensional”.

El punto de partida aquí es nuevamente, pero de una manera más determinante, el proceso de expansión de la racionalidad instrumental en el conjunto de las esferas de funcionamiento de las sociedades capitalistas tardías. Sin embargo, como también en Adorno y Horkheimer, dicha expansión de esta forma de racionalidad técnica puede encontrarse a su vez en las sociedades de tipo “soviético”; lo que obviamente echaba por tierra cualquier hipótesis emancipatoria que proviniera de la actividad del movimiento obrero internacional.

La diferencia con el texto anteriormente desarrollado, “Eros y Civilización”, era que aquí el dominio de la racionalidad instrumental se había “internalizado” de tal modo en los sujetos sociales que se había tornado ya “ideología”, hecho constatado en el desarrollo de unos medios masivos de comunicación omnipresentes en todas las esferas de la cultura.

La “atmósfera” fuertemente “represiva” y “alienante” presente en el texto queda expresada en todos los capítulos, pero principalmente en los dos primeros donde Marcuse se propone explicar el desarrollo de la “sociedad unidimensional” y del “pensamiento unidimensional” que esta determina.

El desarrollo de las nuevas formas de control social, llevaba a que aún las formas de “desublimación” fueran “represivas” y por ende se desemboque en una sociedad de la “administración total”, situación que se expresa también en las “policies” (políticas desarrolladas desde las instituciones estatales o desde las fundaciones) de investigación.

De modo tal que la existencia de un “verdadero” sujeto “multidimensional”, quedaba reducido gracias a la “instrumentalidad” en un sujeto meramente “unidimensional”. La expresión más concreta del triunfo del “pensamiento positivo” frente al “negativo”.

En este contexto, no solamente el movimiento obrero no podía expresar ninguna potencialidad emancipatoria, tampoco la teoría o la filosofía representaban un “lugar” de resistencia frente a los procesos de “integración” social desplegados por las sociedades capitalistas.

Sin embargo, a pesar de toda esta serie de escépticas conclusiones; Marcuse cierra el libro con una contradictoria -¿dialéctica?- frase de Walter Benjamin. Dice allí: “La teoría crítica de la sociedad no posee conceptos que puedan tender un puente sobre el abismo entre el presente y su futuro: sin sostener ninguna promesa ni tener ningún éxito, permanece siendo negativa. Así, quiere permanecer siendo leal a aquellos que, sin esperanza, han dado y da su vida al Gran Rechazo. En el principio de la era fascista, Walter Bnejamin escribió: Es sólo gracias a aquellos sin esperanza que nos es dada la esperanza”.<sup>10</sup>

Aún en este tipo de “sociedades administradas” –por emplear un calificativo adorniano- la “historia” no estaba del todo concluida. Y menos en la Norteamérica de mediados de los sesenta donde comenzaba a tener expresión todo el “caldo de cultivo” de una “contracultura” que había sabido poner en entredicho el famoso “american way of life” sino también en términos intelectuales a toda una tradición sociológica estructural-funcionalista que se había regodeado hasta el momento con algunas notables tesis –que vieron su regreso triunfal con la caída del muro de Berlín, ya en los noventa del siglo pasado- sobre el “fin de las ideologías”<sup>11</sup>. De los “beatniks” a los “hippies”, pasando por las “asociaciones por los derechos civiles” del movimiento negro norteamericano y los “black panthers”, el movimiento feminista, el movimiento pacifista desplegado contra la guerra de Vietnam y el movimiento estudiantil; todos confluían en la crítica a la sociedad “de consumo” y a un “estilo de

---

<sup>10</sup> Cfr. MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, México, Ed. Joaquín Mortiz, 1968, ppg.274.

<sup>11</sup> Es el caso de varios sociólogos norteamericanos funcionalistas como Seymour Lipset, Daniel Bell, o Edward Shils. En Europa el ejemplo más paradigmático es el del alemán Ernst Forsthoff.

vida” norteamericano sustentado en formas de “control social” muchas veces sutiles. Práctica que, hacia fines de los sesenta, se replicaba del otro lado del Atlántico tanto en Francia (el ejemplo tal vez más emblemático) como en Alemania, Gran Bretaña, Grecia, Italia y, detrás de la “cortina de hierro” estalinista, en Checoslovaquia y Hungría.

Un contexto donde parecía desarrollarse de manera concreta ese “Gran Rechazo” que Marcuse expresaba, esa “negación” del funcionamiento técnico-burocrático de la sociedad tardo-capitalista que el autor alemán había postulado en varios de sus textos anteriores, incluido “El hombre unidimensional”.

De repente, las conferencias que el filósofo pronunciaba en universidades norteamericanas como Columbia o Berkeley se colmaban de gran cantidad de estudiantes, que lo habían consagrado como “ícono” contracultural en tanto “levantaban” la consigna de las “tres M”: Marx, Mao, Marcuse.

Por cierto que, al mismo tiempo que Marcuse era aclamado en los Estados Unidos, en Frankfurt Adorno era fuertemente criticado por un movimiento estudiantil al que se oponía en todos sus términos. Justamente por los mismos argumentos por los que se distanciaba del Marcuse de “Eros y Civilización”.

Porque para el Adorno de fines de los años sesenta, aunque dicha posición puede ya vislumbrarse anteriormente, el “refugio” de la negación del presente no tenía “encarnadura” ni “movimiento” que no sea las capacidades de resistencia de una forma de “conocimiento” (no ciencia, no necesariamente filosofía) o de arte (que es también conocimiento) ubicado por fuera del “reino” de la racionalidad instrumental. Esto es lo que entiende por “negatividad”, por “negación determinada”, en un sentido por supuesto no-hegeliano.

Y aunque Marcuse podría suscribir, sobre todo desde una obra como “El hombre unidimensional”, lo que Adorno planteaba, las consecuencias “prácticas”, concretas, eran otras. La dialéctica suponía en él la “negación” de un presente dominado por la razón técnico-burocrático-instrumental, y dicha “negación” se expresaba material y políticamente, no en el movimiento obrero (cooptado por la “instrumentalidad”, en eso sí coincidía con Adorno), pero sí en las posibilidades liberadoras de todos

aquellos movimientos opuestos a las características represivas del capitalismo tardío, a saber: los movimientos de liberación sexual, los movimientos homosexuales, el feminismo, los diferentes movimientos y vanguardias artísticas, los movimientos por los derechos civiles (negros y otras minorías étnicas), los movimientos estudiantiles (que discutían justamente! las características represivas, impuestas, instituidas, de ciertas formas de conocimiento), etc.

Para Adorno esta “encarnación” de la “negatividad” podía representar justamente su “racionalización”, “institucionalización” y “positivización”; por eso su prosa inexpugnable e inentendible, aforística, contradictoria, dialéctica, pretendía eludir cualquier definición, cualquier tipología, cualquier conceptualización. Se mantenía “suspendida”, “contenida”, en “potencia”.

Por el contrario para Marcuse, el argumento debía “mostrar” (o de-mostrar) a las masas el funcionamiento del mundo, por ende debía ser claro, conciso, democrático en su lenguaje. No había aquí “negación” teórica sino práctica “negativa” (y política) concreta –por más equivocado que el teórico esté al respecto- de sujetos concretos.

Podríamos concluir, entonces, que lo que encontramos al final de esta clase son diferentes “formas” de una “negatividad” –frankfurtiana-. Algo que seguiremos discutiendo y desarrollando en nuestras próximas –y últimas- clases.

Hasta la semana que viene.

©De los autores

Todos los derechos reservados.

Esta publicación puede ser reproducida gráficamente hasta 1.000 palabras, citando la fuente. No puede ser reproducida, ni en todo, ni en parte, registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, por fotocopiadora o cualquier otro, sin permiso previo escrito de la editorial y/o autor, autores, derechohabientes, según el caso.

Edición electrónica para Campus Virtual CCC: **PABLO BALCEDO**